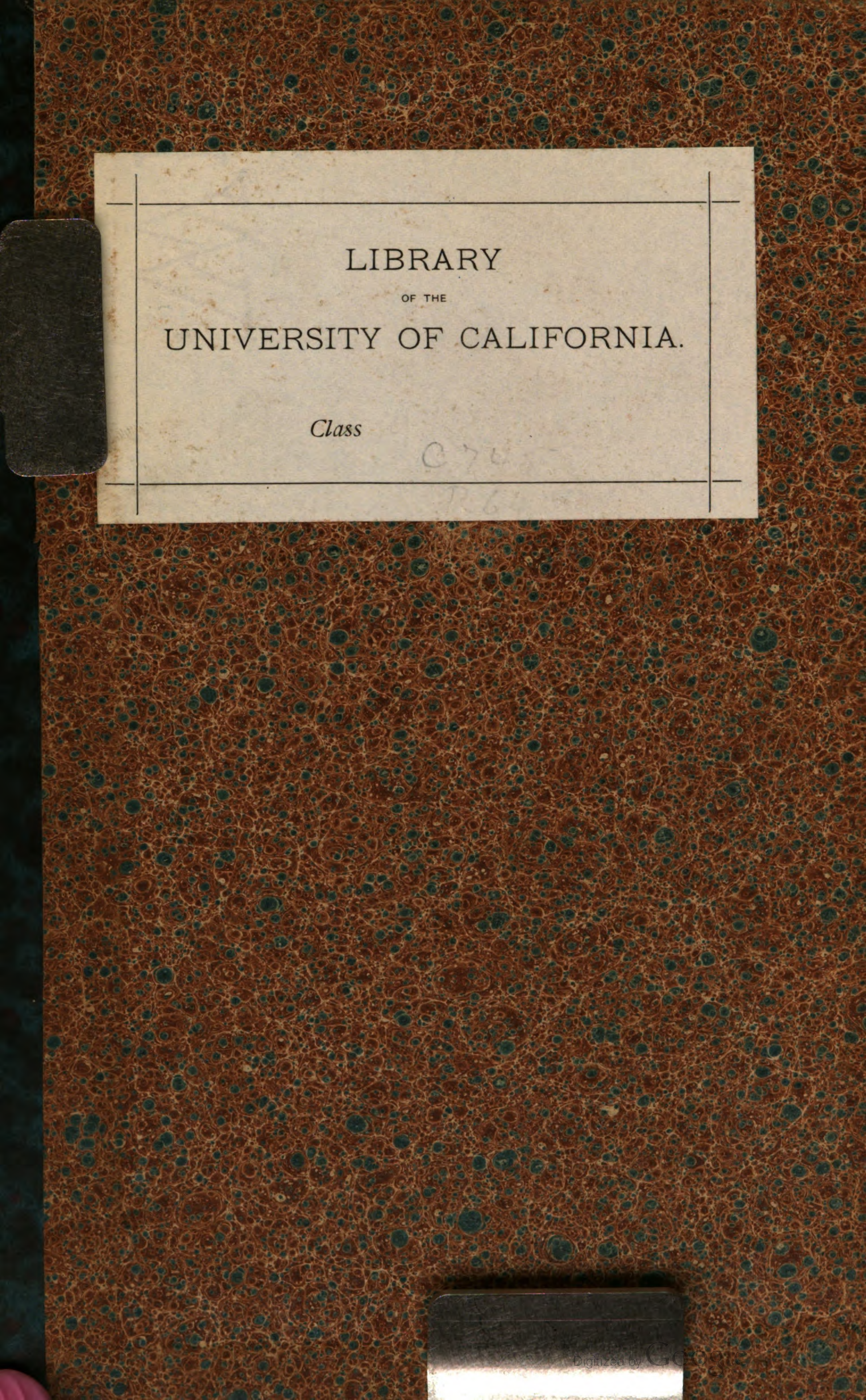
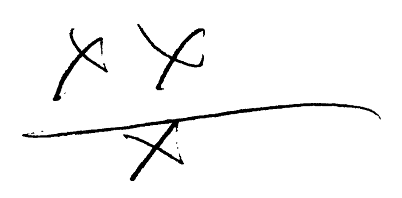

UC-NRLF
$B 45 826







LES

THÉORIES LOGIQUES DE CONDILLAC

TOURS. — IMPRIMERIE ERNEST MAZEREAU.

LES THÉORIES LOGIQUES DE CONDILLAC

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR

LOUIS ROBERT
Professeur au Lycée impérial de Tours, agrégé des lettres et de philosophie



PARIS
L. HACHETTE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
77, Boulevard Saint-Germain, 77
1869

AU SAVANT PROFESSEUR

de la

FACULTÉ DE LYON

MONSIEUR FRANCISQUE BOUILLIER

SOUVENIR D'UN ANCIEN AUDITEUR

LES THÉORIES LOGIQUES
DE CONDILLAC

AVANT-PROPOS

La philosophie condillacienne, passionnément admirée à la fin du siècle dernier et combattue avec ardeur au commencement du nôtre, retrouve aujourd'hui des adeptes qui veulent relever son empire en face de l'école qui l'a détrônée. La vivacité même de ces luttes et ces oscillations en sens contraire prouvent que l'impartiale histoire n'a pas encore dit son mot sur ce système. Or, le meilleur moyen de prononcer un jugement équitable, c'est, à notre avis, de soumettre à une révision sévère toutes les pièces du procès, c'est-à-dire d'examiner une à une et de discuter en détail toutes les parties de la doctrine. Ce serait éterniser les disputes sans faire avancer la question, que de se contenter d'appréciations sommaires, ou de prendre un nom propre pour mot de ralliement au lieu d'aller au fond des choses. Nous avons donc pensé qu'il serait utile de consacrer un ouvrage spécial, non pas à toute la philosophie de Condillac, mais à une seule

des parties dont elle se compose, et nous avons fait choix des théories logiques.

Les écrits logiques de Condillac occupent, dans la collection de ses œuvres, une place considérable, et c'est peut-être là qu'il montre le plus d'originalité. Maine de Biran disait à propos des *Leçons de philosophie* de Laromiguière : « malgré le titre et les accessoires, l'ouvrage n'est au fond qu'une logique, une science de méthode (1). » Ce jugement pourrait s'appliquer, ce semble, avec autant de justesse, à la philosophie de Condillac. C'est donc par un de ses beaux côtés que nous allons considérer notre auteur.

Nous croyons pouvoir affirmer que, de toutes les parties de la philosophie, la logique est celle où subsistent encore, en France du moins, les plus nombreuses imperfections (2). Placée autrefois en tête des cours de philosophie, elle est, depuis un certain nombre d'années, un peu effacée par ses deux voisines, la psychologie et la morale. Il serait donc à propos que l'on revînt résolument aux thèses sur la certitude et à l'art de penser. L'esprit philosophique pourrait y gagner une vigueur de déduction et une précision de méthode qui lui manquent

(1) *Leçons de philosophie de M. Laromiguière, jugées par M. Victor Cousin et M. Maine de Biran.* Paris, 1829, p. 69.

(2) Il va sans dire que nous rendons toute justice à diverses publications remarquables, telles que l'*Esquisse d'une histoire de la logique*, précédée d'une analyse de l'organum d'Aristote par M. Franck, le mémoire de M. Javary sur *la Certitude*, l'*Essai sur la dialectique de Platon* de M. Janet, les *Essais de logique* de M. Wadington, les travaux récents de M. de Strada, la *Logique objective* de M. Tissot, etc.

quelquefois, et l'on verrait peut-être, dans l'éloquence et dans les livres, plus d'ordre et de régularité, moins de redondance et de confusion.

Une autre raison nous fait croire à l'opportunité d'un retour aux questions de logique. L'abus des systèmes a, dans notre siècle, un peu désorienté les esprits. Les premières lois du raisonnement, aussi bien que les principes les plus clairs de la morale, ont eu à souffrir des opinions préconçues et des hypothèses ambitieuses. Sans méconnaître les rapports que peuvent avoir les questions de logique et de morale avec des problèmes plus élevés, n'éprouve-t-on pas quelquefois le besoin de voir briller de la lumière qui leur est propre les principes de l'une et l'autre science? Ne veut-on pas s'établir à tout prix dans le certain, fallût-il descendre jusqu'aux faits les plus élémentaires et aux règles les plus évidentes? Et le souvenir de nombreux déboires ne nous fait-il pas reprendre goût à ce qui pouvait naguère nous paraître banal et suranné?

Une étude sur la logique de Condillac nous fournira l'occasion de revenir aux premières lois de la pensée, aux rudiments de l'analyse. Les scolastiques avaient compliqué à l'excès la méthode philosophique; Descartes, Pascal, Malebranche et MM. de Port-Royal avaient réussi à la simplifier; Condillac aspire au degré suprême de la simplicité, et ses ouvrages méritent, au moins par le style, qu'on leur applique cet autre passage de Maine de

Biran : « C'est une logique claire, facile à entendre et qui se fait lire sans fatigue (1). »

Le livre que nous commençons sera-t-il une réhabilitation de Condillac ou une confirmation de l'arrêt qui le condamne? C'est ce que la suite montrera. Quoi qu'il en soit, nous abordons cette étude avec le plus profond respect pour un homme qui a consacré sa vie entière à la philosophie, et avec un désir sincère de lui donner raison le plus souvent possible.

Notre travail se divise en trois parties. La première est consacrée tout entière à des analyses des écrits logiques de Condillac. Elle a surtout pour but de faire apprécier, dans notre philosophe, les qualités de l'écrivain, en donnant une idée de ces ouvrages si bien faits, si bien composés, dont on admire l'ordonnance et le style, lors même que l'on en combat la doctrine. Nous prions le lecteur de croire que cette partie de notre tâche n'a pas toujours été la plus facile.

La deuxième partie renferme la discussion des théories. Pour la distribution des questions, nous aurions voulu trouver, dans notre auteur, des indications précises. Mais Condillac ne paraît pas suivre une marche bien déterminée. Dans ce système, où chaque proposition appelle tour à tour et suppose sa réciproque, l'ordre des questions est souvent arbitraire. Ajoutons que chaque

(1) Op., cit., p. 69.

théorie reparaît dans plusieurs ouvrages, et quelquefois dans plusieurs endroits du même ouvrage; il a donc fallu renoncer plus d'une fois à prendre notre auteur pour guide, et alors nous avons suivi le plan de la logique des écoles.

Dans la troisième partie, nous comparons la doctrine de Condillac à celle de plusieurs autres philosophes. Ces comparaisons, dont nous avons déterminé le nombre et le choix d'après ce qui nous paraissait utile, ont pour but, non pas d'assigner des rangs aux hommes de génie, mais d'établir la filiation des doctrines, et de saisir, lorsqu'il y a lieu, la trace du progrès.

PREMIÈRE PARTIE.

—

Analyse des écrits logiques de Condillac (1).

Les théories logiques de Condillac sont exposées dans les huit traités suivants : l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (2), le *Traité des systèmes,* la *Grammaire,* l'*Art d'écrire*, l'*Art de raisonner*, l'*Art de penser*, la *Logique* et la *Langue des calculs.*

Ces divers ouvrages se partagent naturellement en trois groupes. L'*Essai sur l'origine des connaissances* et le *Traité des systèmes* sont antérieurs au *Traité des sensations.* On peut les regarder comme le début philosophique de Condillac. Les quatre ouvrages qui suivent font partie du *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme.* Quand aux deux derniers, ils ferment la série des écrits logiques et des œuvres complètes de notre auteur.

Du reste, ces huit traités forment un ensemble qui est facile à saisir. Dans l'*Essai sur l'origine des connaissances,* on trouve en germe tout ce qui sera dit plus tard sur la méthode. Le *Traité des systèmes,* où la critique domine, peut être regardé comme la partie destructive, *pars destruens*, de l'*organum* condillacien. L'auteur nous

(1) L'édition que nous citons dans cet ouvrage est celle de 1798.
(2) Part. II, sect. 2.

montre lui-même, dans la *Grammaire,* une logique anticipée, dans l'*Art d'écrire,* un complément de la *Grammaire,* dans l'*Art de raisonner,* la suite des deux ouvrages précédents et le prélude de l'*Art de penser* (1). Enfin dans la *Logique* et la *Langue des calculs,* Condillac reproduit le plus souvent les idées qu'il a déjà exprimées ou indiquées; seulement il les formule avec plus de hardiesse, et, suivant Laromiguière, avec *ce degré étonnant de simplicité auquel, sur la fin de ses jours, il avait porté son esprit* (2).

(1) *Œuvres complètes*, t. II, p. 397, et t. V, p. XXXVII et XLIX, et t. VIII, p. 353.
(2) Laromiguière, *Leçons de philosophie,* 7e édit., t. I, p. 424.

CHAPITRE PREMIER.

—

Analyse de la partie logique de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines.*

L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, dont un juge compétent a dit que c'était un véritable traité de psychologie, et peut-être le meilleur ouvrage de Condillac (1), se termine par quatre chapitres consacrés à des questions de logique.

Quelle est la première cause de nos erreurs et l'origine de la vérité? Quelle est la manière de déterminer les idées et leurs noms? Quel est l'ordre que l'on doit suivre dans la recherche de la vérité? Quel est l'ordre que l'on doit suivre dans la démonstration de la vérité? Tels sont les questions que se pose Condillac, et il les résout de la manière suivante.

1. La première cause de nos erreurs, c'est que nous raisonnons sur des choses dont nous n'avons point d'idées, ou dont nous n'avons que des idées mal déterminées? (2) Ce qui habitue notre esprit à cet inexactitude, c'est la manière dont nous nous formons au langage (3). En effet, nous n'atteignons l'âge de raison que longtemps après avoir contracté l'usage de la parole (4). Dès lors

(1) Cousin, *Œuvres*, Ie série, t. I, p. 138. — (2) Condillac, *Œuvres*, t. I, p. 459. — (3) Pour la discussion de cette doctrine, voir ci-après IIe partie, chap. IX. — (4) Condillac, *Œuvres*, t. I, p. 461.

rien n'est moins exact que l'emploi que nous faisons des mots (1).

Si l'origine de l'erreur est dans l'indétermination des idées, et s'il faut attribuer cette indétermination à la manière dont nous nous servons du langage, l'origine de la vérité doit être dans la détermination exacte des idées et des mots (2).

2. Mais comment déterminer les idées et leurs noms? Il faut, sans tenir compte de l'usage (3), se placer dans des circonstances semblables à celles qui déterminent primitivement le sens des. mots (4). C'est ainsi que l'on fait sa langue, sans toutefois inventer de nouveaux mots (5). Il sera mieux de prendre ceux dont on aura besoin dans le langage ordinaire que dans celui des savants (6).

Pour les idées simples, comme celle du *blanc*, du *noir*, du *oui,* du *non*, et pour les mots qui les expriment, il n'y a aucune difficulté. Les circonstances elles-mêmes les déterminent avec assez d'exactitude pour ne laisser aucune équivoque dans le langage (7).

Quand aux idées complexes, il suffit, pour les déterminer, de fixer le nombre et la qualité des idées simples dont on peut les former (8). Les idées complexes sont l'ouvrage de l'esprit; si elles sont défectueuses, c'est que nous les avons mal faites; le seul moyen de les corriger c'est de les bien faire (9). « Pour cette fin, il est à propos, dans les commencements, de n'attacher aux sons que le plus petit nombre d'idées simples qu'il sera possible; de choisir celles que tout le monde peut apercevoir sans peine, en se plaçant dans les mêmes circonstances que nous, et

(1) Condillac, *Œuvres*, t. 1, p. 462. — (2) Ibid., p. 464. — (3) Ibid., p. 466. — (4) Ibid., p. 468. — (5) Ibid., p. 469. — (6) Ibid., p. 470. — (7) Ibid., p. 474-75. — (8) Ibid., p. 475. — (9) Ibid., p. 477.

de n'en ajouter de nouvelles que quand on se sera familiarisé avec les premières, et qu'on se trouvera dans des circonstances propres à les faire entrer dans l'esprit d'une manière claire et précise (1). »

Quand nous aurons ainsi déterminé pour nous-mêmes les idées simples et les idées complexes (2), « les autres hommes entreront dans nos pensées, pourvu que nous les mettions dans des circonstances où les mêmes idées simples soient l'objet de leur esprit comme du nôtre, et où ils soient engagés à les réunir sous le même nom que nous les aurons rassemblés (3). » Telle est, suivant Condillac, la manière dont il faut s'y prendre pour déterminer les idées et les mots.

3. Après nous avoir fait connaître la cause de nos erreurs et les moyens d'y remédier, Condillac va nous enseigner la méthode à suivre pour découvrir la vérité.

Voulez-vous, dit-il, procéder avec ordre dans la recherche de la vérité ? Imitez les mathématiciens (4). Prenez pour principes les idées simples fournies par la sensation et la réflexion (5). Réunissez les idées simples en différentes collections (6) qui, en se combinant à leur tour, en produiront d'autres, et ainsi de suite; et consacrez des noms distincts à chaque idée simple et à chaque collection.

L'ordre qu'on doit suivre dans la recherche de la vérité consiste à remonter à l'origine des idées, à en développer la génération, et à en faire différentes compositions et décompositions (7). En cela consiste l'analyse (8). Car l'analyse a pour secret la liaison des idées (9), et la combinai-

(1) Condillac, *Œuvres*, t. I, p. 478. — (2) Pour la discussion, voir ci-après IIe partie, chap. IX. — (3) T. I, p. 484. — (4) T. I, p. 486. — (5) Ibid., p. 487. — (6) Ibid., p. 488. — (7) Ibid., p. 497. — (8) Ibid., ibid. — (9) Ibid., p. 501.

son où cette liaison se rencontre est celle qui se conforme à la génération même des choses (1).

Condillac, en exposant sa méthode, critique celle de Descartes (2). D'après lui, le doute de Descartes est insuffisant, inutile même, parce que, tout en révoquant les idées en doute, on les laisse subsister avec toute leur indétermination; il est impraticable, car si l'on compare des idées familières et bien déterminées, comme celles des nombres, il n'est pas possible de douter des rapports qui sont entre elles (3).

« Dans la méthode de Descartes, ajoute notre auteur, les choses simples qui doivent nous servir de point de départ sont des idées innées, des principes généraux et des notions abstraites. Dans la méthode que je propose, les idées les plus simples sont les idées particulières qui nous viennent par sensation et par réflexion (4)..... Selon Descartes, il faut commencer par définir les choses, et regarder les définitions comme des principes propres à en faire découvrir les propriétés. Je crois, au contraire, qu'il faut commencer par les propriétés (5). »

4. Enfin, une dernière question se présente, c'est celle de la méthode à suivre dans l'exposition de la vérité (6). « Pour exposer la vérité dans l'ordre le plus parfait, il faut avoir remarqué celui dans lequel elle a pu être naturellement trouvée (7). » Par ce moyen on éclaire le lecteur, on le met en état de faire des découvertes lui-même et de se rendre raison de toutes ses démarches (8).

Ainsi l'analyse, qui est la méthode à suivre dans la dé-

(1) Condillac, *Œuvres*, t. I, p. 502. Pour la discussion, voir IIe partie, ch. II. — (2) T. I, p. 493 et 494. — (3) Pour la discussion, voir IIe part., chap. II. — (4) T. I, p. 495. — (5) Ibid., p. 496. — (6) Discussion, IIe part., chap. VI. — (7) T. I, p. 514. — (8) Ibid., ibid.

couverte de la vérité, est aussi la méthode dont on doit se servir pour exposer les découvertes qu'on a faites (1).

Telles sont les idées exprimées dans la dernière section de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Il n'était pas inutile de nous y arrêter. Car cet ouvrage a son importance comme écrit logique. Condillac en tirera la plus grande partie de l'*Art de penser*. Il y indique déjà, comme nous l'avons dit, la plupart de ses vues sur la méthode, et si, dans la partie psychologique du livre, on entrevoit d'avance le *Traité des sensations*, la partie logique fait pressentir la *Langue des calculs*. Seulement l'auteur n'est pas tout à fait ce qu'il sera plus tard. De même qu'il est encore, comme psychologue, le disciple de Locke, de même il semble hésiter, comme logicien, à rompre complétement avec les opinions communes. Il n'a pas non plus son vrai style, celui de la *Logique* et de la *Langue des calculs;* il n'a pas cette assurance dogmatigue, ce ton sec et tranchant que lui donneront plus tard une gloire incontestée et l'absence de tout adversaire sérieux. « Il me semble, dit-il, qu'une méthode qui a conduit à une vérité peut conduire à une seconde, et que la meilleure doit être la même pour toutes les sciences (2). » Non, ce n'est pas encore là le style de Condillac. Dans ses derniers ouvrages, il exprimera plus d'une fois la même idée. Mais il ne dira plus *il me semble*.

(1) Condillac, *Œuvres*, t. I, p. 516. — (2) Ibid., p. 486.

CHAPITRE DEUXIÈME.

Analyse du *Traité des systèmes.*

Condillac distingue trois sortes de systèmes (1) : les systèmes abstraits, les hypothèses et les systèmes fondés sur l'expérience. Il consacre la plus grande partie de ce traité à la critique des systèmes abstraits, qu'il repousse entièrement; il admet les hypothèses à certaines conditions; mais il approuve surtout les systèmes fondés sur l'expérience.

Dans cet ouvrage, le style de Condillac a une physionomie à part. On n'y trouve pas seulement cette froideur un peu hautaine qui en est le caractère habituel. En plus d'un endroit l'ironie mordante et la verve satirique nous font reconnaître un contemporain de Voltaire. « Je voudrais bien, dit-il à propos des systèmes abstraits, que l'on arrachât à son cabinet ou à son école un de ces philosophes qui aperçoivent une si grande fécondité dans les principes généraux, et qu'on lui offrît le commandement d'une armée ou le gouvernement de l'État... L'art militaire et la politique ont leurs principes généraux, comme toutes les autres sciences. Pourquoi donc ne pourrait-il pas, si on les lui apprend, ce qui n'est l'affaire que de quelques instants, en découvrir toutes les conséquences, et devenir, après quelques heures de méditation, un Condé,

(1) *Œuvres*, t. II, chap. I, *passim.*

un Turenne, un Richelieu, un Colbert? Qui l'empêcherait de choisir entre ces grands hommes? On sent combien cette supposition est ridicule, parce qu'il ne suffit pas, pour avoir la réputation de bon général ou de bon ministre, comme pour avoir celle de philosophe, de se perdre en vaines spéculations..... Quoi! il faudra que ceux-ci aient percé, ou qu'au moins ils aient étudié avec soin le détail des emplois subalternes; et un philosophe deviendra tout à coup un homme savant, un homme pour qui la nature n'a point de secrets; et cela par le charme de deux ou trois propositions (1). »

Pour montrer la vanité des systèmes abstraits, Condillac fait quelques réflexions générales que nous nous proposons de résumer et d'apprécier dans notre deuxième partie (2). Mais il aime surtout à citer des exemples. Et d'abord il en choisit deux dont le ridicule doit sauter, dit-il, aux yeux de tout le monde. Donnons un instant la parole à l'auteur lui-même, puisque le principal but de ces analyses est de faire apprécier en lui le talent de l'écrivain.

Voici le premier exemple de système abstrait. « Un aveugle-né, après bien des questions et des méditations sur les couleurs, crut enfin apercevoir dans le son de la trompette l'idée de l'écarlate..... Si nous voulons rechercher la manière dont il avait raisonné, nous y reconnaîtrons celle des philosophes. J'imagine que quelqu'un lui avait dit que l'écarlate est une couleur brillante et éclatante, et il fit ce raisonnement: J'ai l'idée d'une chose brillante et éclatante dans le son de la trompette; l'écarlate est une chose brillante et éclatante: donc j'ai l'idée de l'écarlate dans le son de la trompette. Sur ce principe, cet aveugle aurait également pu se former des idées de toutes

(1) *Œuvres*, t. II, ch. I, p. 21. — (2) Voir ci-après, IIe part., chap. VI.

les autres couleurs, et établir les fondements d'un système dans lequel il aurait démontré: 1° qu'on peut exécuter des airs avec des couleurs comme avec des sons; 2° qu'on peut faire un concert avec des corps différemment colorés, comme avec des instruments; 3° qu'on peut voir des airs comme on peut les entendre; 4° ..... etc. Il ne manquerait pas de faire valoir son système par les avantages qu'on en pourrait retirer; il exagèrerait l'inconvénient du défaut d'oreille dans ceux qui font profession de danser et de chanter; il n'oublierait, à ce sujet, aucun lieu commun, et il nous apprendrait comment nous pourrions faire suppléer les yeux aux oreilles. Que ne dirait-il pas sur la manière de mêler ces deux harmonies, sur l'art d'apprécier les rapports des couleurs aux sons, et sur les effets merveilleux d'une musique qui irait tout à la fois à l'âme par deux sens? Avec quelle sagacité ne conjecturerait-il pas qu'on en trouvera vraisemblablement une qui arrivera encore à elle par un plus grand nombre! Et avec quelle modestie ne laisserait-il pas à de plus habiles que lui le succès de cette découverte! etc... (1). »

Il est difficile d'avoir plus d'esprit et de malice. N'est-ce pas une véritable parodie que cette comparaison prolongée entre les systèmes abstraits et les raisonnements d'un aveugle sur les couleurs?

Le deuxième exemple imaginé par notre auteur n'est pas moins plaisant. « On a toujours été porté à supposer, dit-il, une véritable musique partout où l'on peut faire usage du mot *harmonie*. N'est-ce pas sur ce fondement qu'on a cru que les astres formaient par leurs mouvements un concert parfait? On ne manquerait pas même de raisons propres à confirmer cette vision, pour peu qu'on voulût ap-

(1) Condillac, *Œuvres*, t. II, p. 48.

pliquer son imagination à trouver quelques rapports entre les éléments de la musique et les parties du monde (1). » Là-dessus, Condillac fait comme il vient de dire : il observe qu'il y a sept planètes autour du soleil, comme il y a sept tons dans la musique. Dès lors chaque étoile étant un soleil doit en avoir autant, *vérité évidente qui avait échappé aux astronomes.* Mais pour qui le concert que forment ces planètes? Pour des créatures dont la taille est prodigieusement au-dessus de la nôtre, et dont les oreilles sont en proportion avec les autres parties de leur corps. « Quelle taille immense! Voilà où l'imaginatination s'étonne; preuve convaincante qu'elle n'a point de part aux découvertes que je viens de faire. Elles sont l'ouvrage de l'entendement pur. Ce sont des vérités toutes spirituelles (2). »

Une note nous apprend que cette amusante satire ne tombe pas sur des personnages imaginaires. L'auteur nomme MM. Huyghens et Wolf, qui, dans leurs conjectures sur la pluralité des mondes, n'ont eu ni autant de grâce ni autant de sagesse que M. de Fontenelle. M. Wolf a cru devoir déterminer la taille des habitants des planètes et jusqu'aux dimensions des prunelles de leurs yeux.

Mais ces plaisanteries, auxquelles l'auteur ajoute un chapitre ingénieux sur l'origine et les progrès de la divination ne sont que le prélude des attaques qu'il dirigera contre les systèmes abstraits les plus célèbres. Ces systèmes sont les idées innées de Descartes, la théorie des facultés de l'âme de Malebranche, la monadologie de Leibnitz, la prémotion physique du P. Boursier, la doctrine contenue dans la première partie de l'*Éthique* de Spinoza.

(1) Condillac, *OEuvres*, t. II, p. 51. — (2) Ibid., p. 53.

L'antipathie contre l'innéité des idées et même des facultés est un des traits caractéristiques de Condillac et de son école. Résumons donc en quelques mots les critiques dirigées par notre auteur contre la théorie cartésienne. Il s'attache tour à tour aux causes et aux conséquences de cette théorie.

Pourquoi a-t-on soutenu que les idées sont innées? Parce qu'on en ignorait l'origine. « Il aurait fallu, pour remonter jusqu'à leur origine et en développer la génération..... une pénétration et une sagacité dont on ne pouvait être capable (1). » On se trompait aussi sur leur nature. « Les idées, suivant la supposition reçue, étant des réalités, comment les sens auraient-ils contribué à augmenter l'être de l'âme? On dit donc, comme plusieurs s'obstinent encore à le dire, que les idées sont innées (2). » Quelques-uns n'ont pas fait difficulté d'admettre une infinité d'idées innées. Mais ceux dont la vue porte plus loin ont dit qu'il n'y a d'inné que les principes, que c'est dans les notions générales que nous voyons les idées particulières, et que le fini même ne nous est connu que par l'idée de l'infini (3). « Mais qu'est-ce que ces notions générales?... Que les philosophes s'adressent à un graveur et qu'ils le prient de graver un homme en général... Que ne lui disent-ils que s'il ne sait pas graver un homme en général, il ne gravera jamais un homme en particulier (4). »

Telles sont les réflexions de notre auteur sur les causes du système des idées innées. Mais quelles sont les conséquences de ce système? D'abord, la multiplication des principes abstraits et la prétention de rendre raison de tout avec les termes d'*être*, de *substance*, d'*essence*, etc.

(1) *Œuvres*, t. II, p. 88.— (2) Ibid., p. 89.— (3) Ibid., p. 92.—(4) Ibid., p. 93.

On a cru pouvoir suivre l'exemple des géomètres, et connaître l'essence des substances, comme ils connaissent celle des figures. Mais on oubliait que les mathématiques seules ont pour objet la grandeur abstraite (1). Ensuite on est tombé dans un triple inconvénient. 1° On n'a pu se faire une notion exacte des idées. En effet, dans le système qui fait venir toutes les connaissances des sens, on voit ce que c'est que les idées; mais dans celui des idées innées, le point de départ est tout à fait vague. De là les définitions obscures de MM. de P. Royal, qui avaient dit pourtant que l'idée est une chose fort claire; de là les embarras de Descartes et les visions de Malebranche. 2° Les idées n'étant point connues, l'évidence, qui est fondée sur les idées, ne peut être connue. Au lieu d'indiquer un signe auquel on puisse la reconnaître, on n'a que des conseils vagues à donner, comme d'éviter la précipitation, de consulter le maître intérieur, etc. (2). 3° Point de règles qui soient de quelque utilité dans la pratique, puisque tout l'art de raisonner repose sur les idées, et que l'on ignore ce qui les concerne (3).

On voit que notre auteur condamne sans réserve la doctrine des idées innées. Cette appréciation n'a rien d'étonnant chez un philosophe qui avait adopté l'opinion diamétralement opposée. Condillac critique avec force le système des facultés de l'âme, tel qu'il est exposé dans la *Recherche de la vérité*. Ce système est, en effet, un curieux exemple de ce travers d'esprit qui consiste à donner des comparaisons pour des raisons, et Condillac n'a pas tort d'en faire justice.

Dans le système de la *Prémotion physique* du P. Bour-

(1) *Œuvres*, t. II, p. 96.— (2) Ibid., p. 99. — (3) Voir pour la discussion ci-après, IIe part., chap II.

sier, notre auteur signale l'absence de toute notion expérimentale et vraie des objets sur lesquels on raisonne, l'abus des subtilités scolastiques et des explications qui n'expliquent rien. La conclusion mérite d'être citée. « Que les théologiens ne se bornent-ils à ce que la foi enseigne, et les philosophes à ce que l'expérience apprend (1) ! »

Mais les critiques les plus vives et les plus nombreuses sont dirigées contre Leibnitz et Spinoza, et si, après avoir lu le *Traité des systèmes*, on se rappelle avec quelle sévérité Laromiguière a jugé ces deux philosophes, on sera fondé à croire qu'ils étaient, dans l'école de Condillac, l'objet d'une antipathie particulière. Notre auteur reproche au système des monades, comme à tous les autres, l'obscurité des notions sur lesquelles il repose. Il exagère, comme on devait s'y attendre, d'une part le vague et l'insuffisance des idées fournies par la conscience et la raison, d'autre part la clarté attachée aux idées sensibles (2). Voici sa conclusion sur Leibnitz. « Ce philosophe ne donne aucune notion de la force de ses monades. Il n'en donne pas davantage sur leurs perceptions; il n'emploie à ce sujet que des métaphores; enfin il se perd dans l'infini (3). »

La critique des systèmes abstraits se termine par un examen détaillé de toutes les propositions, définitions, axiomes, scholies et corollaires du premier livre de l'*Éthique* de Spinoza. C'est une discussion en règle, où sont signalées une à une les idées vagues, les définitions arbitraires, les équivoques de langage et les pétitions de principe. Il faut renoncer à en donner une analyse; mais il est peu de lectures plus instructives que celle qui nous montre aux prises l'un avec l'autre deux esprits aussi opposés que Condillac et Spinoza.

(1) *Œuvres*, t. II, p. 213. — (2) Ibid., p. 175. — (3) Ibid., p. 191.

Notre auteur conclut en ces termes sur les systèmes abstraits : « Nous ne tombons dans l'erreur, que parce que nous raisonnons sur des principes dont nous n'avons pas démêlé toutes les idées; dès lors nous ne les saisissons point d'une vue assez précise pour en comprendre la vérité dans toute son étendue, ou pour être en garde contre ce qu'ils ont de vague et d'équivoque (1). »

Après avoir fait la critique des systèmes abstraits, Condillac parle des hypothèses et des systèmes fondés sur l'expérience. Il détermine les conditions auxquelles doivent satisfaire les hypothèses, et il montre combien il importe de donner à tout système l'expérience pour base. Il sera temps d'exposer ces aperçus dans la deuxième partie, au moment où nous aurons à les apprécier (2). Nous n'avons pour but présentement que de donner une idée de l'ensemble du *Traité des systèmes*. Or la partie critique, sur laquelle nous venons d'insister un peu, remplit au moins les trois quarts de l'ouvrage.

(1) *Œuvres*, t. I, p. 325. — (2) Voir IIe part., chap. VI.

CHAPITRE TROISIÈME.

Analyse de la partie logique du Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme, et premièrement, de l'ensemble de ce Cours.

Du *Traité des systèmes* nous passons au *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, en laissant sur notre route le *Traité des sensations*, le *Traité des animaux* et l'écrit sur le *Commerce et le gouvernement*.

Le *Cours d'études* est important au point de vue des doctrines logiques de Condillac (1). Il ne sera pas hors de propos d'en indiquer l'économie générale, d'après l'auteur lui-même, avant de présenter une analyse de la *Grammaire*, de l'*Art d'écrire*, de l'*Art de raisonner* et de l'*Art de penser*. Nous verrons ainsi à quel ensemble se rattachent ces ouvrages, et nous aurons une idée de la méthode pédagogique de notre philosophe.

Le *Cours d'études* commence par le précis de cinq leçons préliminaires, sur les idées, les opérations de l'âme, les habitudes, la distinction de l'âme et du corps et la connaissance de Dieu. Voici le motif de ces leçons préliminaires : « Le progrès des connaissances humaines, dit l'auteur, a été retardé, parce que les hommes n'ont ni assez connu leur esprit, ni assez senti le besoin de

(1) Destutt de Tracy le place même, sous ce rapport, au-dessus de la *Logique*. Voy. *Éléments d'idéologie*, t. III, p. 159, Paris 1825.

l'exercer (1). » Or, l'enfance des individus est comme celle des peuples. On ne saurait donc éveiller trop tôt la réflexion chez les enfants. C'est une pauvre éducation que celle qui ne cultive que la mémoire (2). Il importe moins de surcharger la mémoire d'un enfant, que de lui apprendre à découvrir ou à retrouver ce qu'il a besoin de connaître (3). Du reste, qu'on ne s'imagine pas que les enfants sont incapables de raisonner. Ils raisonnent en apprenant à se servir de leurs sens (4) et en saisissant les analogies du langage (5). Plus tard, ils appliqueront le raisonnement à d'autres objets; mais le raisonnement ne changera pas de nature. « Newton qui développait le système du monde, ne raisonnait pas autrement que Newton qui apprenait à toucher, à voir, à parler (6). »

« Convaincu de cette vérité, poursuit Condillac, je jugeai que le prince, dont on m'avait confié l'instruction, m'entendrait facilement, si, le faisant réfléchir sur les idées qui lui étaient familières, je lui faisais remarquer par quelle suite de raisonnements il les avait acquises. Cette méthode, propre à répandre la lumière dans son esprit, devait encore réveiller sa curiosité, puisqu'elle lui faisait voir que, pour arriver à de nouvelles connaissances, il n'avait qu'à se conduire avec moi, comme il s'était conduit tout seul. Cette seule considération supprimait les difficultés, écartait les dégoûts et donnait de la confiance (7). »

Telles sont les réflexions par lesquelles Condillac justifie ces leçons préliminaires sur les idées, les opérations de l'esprit, etc.

Voilà certainement une manière originale de commencer l'éducation d'un enfant de sept ans (le prince de Parme

(1) Condillac, *Œuvres*, t. V, p. VIII. — (2) Ibid., p. XIII. — (3) Ibid., p. XVII. — (4) Ibid., p. L. — (5) Ibid., p. LVII. — (6) Ibid., p. LVII. — (7) Ibid., p. LIX.

avait cet âge) (1). Condillac parle de sa méthode avec une confiance absolue et une sorte d'orgueil; il se fait gloire de l'avoir créée, et, s'il faut l'en croire, un plein succès couronna son entreprise. Car il nous raconte qu'avant d'écrire la première leçon, il la fit avec le prince même, et que, lorsqu'elle fut écrite, le prince l'entendit à la simple lecture. La même méthode fut suivie pour toutes les autres, et en moins d'un mois, cet enfant de sept ans se familiarisa avec toutes les idées que renferment les cinq leçons préliminaires (2).

Ainsi préparé, l'élève de Condillac peut suivre la marche qu'ont suivie les premiers peuples pour s'instruire, mais dans de meilleures conditions et avec plus de fruit (3).

Les peuples ont commencé par les connaissances nécessaires à la satisfaction de leurs besoins. Le prince observe ces premiers progrès; il remarque que l'on se trompe moins sur les moyens de satisfaire aux besoins les plus pressants que sur les choses de pure spéculation, et il se corrige du préjugé que toutes les choses ont toujours été ce qu'elles sont, soit dans les sociétés, soit chez les individus (4).

Mais il arrive un temps où les sociétés, assurées de leur subsistance, recherchent les choses qui peuvent contribuer aux commodités et aux agréments de la vie. Alors le goût se forme. C'est pour suivre une marche analogue que le précepteur du prince de Parme appelle d'abord l'attention de son élève sur ces premières notions d'agriculture, d'astronomie et de commerce, qui suffisent à l'enfance des peuples, et qu'il songe ensuite à lui former le goût. L'étude des modèles passe naturellement avant celle des

(1) Condillac, *Œuvres*, t. V, p. LXIV. — (2) Ibid., p. LXIV. — (3) Ibid., p. XXIII. — (4) Ibid., p. XXVI.

préceptes, puisque les langues ont précédé les grammaires, et que l'éloquence a précédé les rhétoriques.

Mais le moment vient où il est bon de réfléchir sur ce que l'on sait et de le coordonner. Le précepteur compose alors la *Grammaire* et l'*Art d'écrire*. Plus tard, quand l'élève est capable d'observer et de raisonner, l'ouvrage intitulé *Art de raisonner* lui met sous les yeux, non pas des règles de logique qui ne s'appliquent à rien, mais une partie des découvertes des philosophes (1). Enfin, à la *Grammaire*, à l'*Art d'écrire* et à l'*Art de raisonner* vient s'ajouter un nouvel ouvrage, qui n'est que le dernier développement de tous les autres, l'*Art de penser*. « Au reste, observe Condillac, l'art de parler, l'art d'écrire, l'art de raisonner et l'art de penser ne sont, dans le fond, qu'un seul et même art (2), » ou plutôt, tout se borne à l'art de parler, considéré comme l'art qui apprend à penser (3).

Après toutes ces études, le prince aborde celle de l'histoire. On sait que les leçons d'histoire n'occupent pas moins de treize volumes, sur les vingt-trois dont se composent les œuvres complètes de Condillac.

Telle est l'économie de ce plan d'études à l'usage du prince de Parme. La logique y occupe, comme nous l'avons dit, une place importante; elle se trouve mêlée à tout le reste; mais on doit la chercher surtout dans la *Grammaire*, l'*Art d'écrire*, l'*Art de raisonner* et l'*Art de penser*. Essayons, par des analyses aussi courtes que possible, de donner une idée de ces différents ouvrages.

(1) *Œuvres*, t. V, p. XXXIV. — (2) Ibid., p. XXXVI. — (3) Ibid., p. XLV.

CHAPITRE QUATRIÈME.

Analyse de la grammaire.

Dans un avant-propos, l'auteur dit quelques mots des rapports de la grammaire et de la logique. La grammaire est pour lui la première partie de l'art de penser. Il voit deux raisons à cela ; d'abord les premiers principes du langage se trouvent dans l'analyse de la pensée. Condillac s'arrête peu à cette raison. Il insiste davantage sur la suivante qui est mieux dans le point de vue de son système. L'analyse de la pensée est toute faite dans le discours, quand le discours est bien fait. Ainsi, en observant les éléments du discours, nous découvrirons « les règles que notre langue nous prescrit pour porter dans l'analyse de la pensée la plus grande clarté et la plus grande précision (1). »

La *Grammaire* se divise en deux parties. Dans la première Condillac décompose le discours en ses éléments ; dans la seconde, il examine ce que ces éléments sont chacun en eux-mêmes et quelles sont les règles auxquelles l'usage les assujétit. La première est une analyse ; la seconde, à laquelle notre auteur donne aussi le nom d'analyse, est ce que nous appellerions aujourd'hui une synthèse.

(1) *OEuvres*, t. V, p. 5.

Première partie.

Dans le résumé de la première partie, nous insisterons surtout sur les neuf premiers chapitres qui sont presque entièrement philosophiques, et nous passerons rapidement sur les cinq derniers qui sont plus spécialement grammaticaux.

Notre philosophe consacre d'abord deux chapitres à l'histoire primitive du langage, parce que, « avant d'entreprendre de décomposer une langue, il faut avoir quelque connaissance de la manière dont elle s'est formée (1). » « L'homme, dit encore Condillac, lorsqu'il crée les arts ne fait qu'avancer dans la route que la nature lui a ouverte, et faire avec règle, à mesure qu'il avance, ce qu'il faisait auparavant par suite de sa conformation (2). » Or, le langage d'action n'est qu'une suite de la conformation des organes (3). Il est donc utile d'observer d'abord le langage d'action, pour trouver les vrais principes des langues (4). L'auteur considère donc d'abord le langage d'action, tel que la nature l'enseigne aux hommes, langage qui est le point de départ de l'analyse, où rien encore n'est démêlé, où toutes les idées sont simultanées; il fait quelques remarques intéressantes sur les gestes, les mouvements du visage et les cris inarticulés, puis il montre par quel progrès insensible nous passons du langage naturel au langage artificiel. La nature elle-même et l'analogie y suffisent (5).

Dans le chapitre deuxième, *sur la formation des langues et leurs progrès,* Condillac explique l'origine du langage articulé comme celle du langage d'action par la confor-

(1) *OEuvres*, t. V, p. 37. — (2) Ibid., p. 29. — (3) Ibid., p. 8. — (4) Ibid., p. 19. — (5) Ibid., p. 10 et 11.



mation de nos organes et l'impulsion de la nature, et ses progrès, par l'analogie (1). Il montre le langage articulé naissant, pour ainsi dire, du langage d'action, puisqu'il suffit, pour cela, que l'articulation modifie l'émission de voix primitive (2). Mais tout en regardant les langues comme l'ouvrage de la nature et de l'analogie, Condillac se prononce sans restriction contre ceux qui pensent que les noms de la langue primitive expriment la nature des choses (3). En travaillant aux langues, dit-il, nous ne faisons qu'obéir aux circonstances, à nos besoins, à notre manière de voir et de sentir (4).

Les langues croissent avec les connaissances, comme « en croissant vous avez besoin d'un siége plus élevé. » On s'instruit en observant; on observe en raison des besoins que l'on éprouve; les observations sont différentes parce que les besoins sont différents (5). Quelles sont les langues les plus parfaites? Ce sont celles des peuples qui ont beaucoup cultivé les arts et les sciences (6), et, chez ces peuples, il y a une proportion exacte entre les besoins, les connaissances et les langues. Les sauvages ont peu de besoins; donc ils observent peu; donc ils ont peu d'idées; donc leurs langues sont grossières (7).

Les chapitres III, IV et V, préparent cette formule qui sera le titre du chapitre VI, *les langues sont autant de méthodes analytiques*. En quoi consiste, en effet, l'art d'analyser la pensée? « L'art de décomposer nos pensées n'est que l'art de rendre successives les idées et les opérations qui sont simultanées (8). » Or, c'est dans le discours que nos idées, auparavant simultanées, deviennent successives (9). Ce sont donc les langues qui analysent

(1) *OEuvres*, t. V, p. 21. — (2) Ibid., p. 22. — (3) Ibid., 24. — (4) Ibid., p. 22. — (5) Ibid., p. 32. — (6) Ibid., p. 33. — (7) Ibid. — (8) Ibid., p. 39. — (9) Ibid., p. 44.

la pensée. Tel est le résumé du chapitre troisième. L'auteur montre longuement, dans le quatrième, que les signes artificiels sont nécessaires pour décomposer les opérations de l'âme et nous en donner des idées distinctes. Mais, ajoute-t-il (chap. V), pour se faire des idées distinctes, il faut procéder méthodiquement dans l'emploi des signes artificiels. « L'analyse est assujétie à un ordre (1). » Cet ordre est indiqué par la nature. D'une part les objets se décomposent d'eux-mêmes en arrivant à notre connaissance par des organes différents (2); d'autre part, nos idées naissent les unes des autres dans un certain ordre. « C'est dans l'ordre conforme à la génération des idées que nous devons analyser les objets (3). »

Le chapitre VI a pour titre : *Les langues considérées comme autant de méthodes analytiques*. Préparée par ce qui précède, cette formule est développée dans ce chapitre et dans les trois qui suivent. Écoutons notre auteur s'adressant au jeune prince de Parme : « Dans le peu que vous savez de votre langue, Monseigneur, vous voyez des mots pour exprimer vos idées, et d'autres mots pour exprimer les rapports que vous apercevez entre elles. Vous concevez qu'avec moins de mots vous auriez moins d'idées et vous découvririez moins de rapports..... Vous concevez aussi qu'avec plus de mots que vous n'en avez, vous pourriez avoir plus d'idées et découvrir plus de rapports. Dans le français tel que vous l'avez su d'abord, vous pouvez vous représenter une langue qui commence et qui ne fait, pour ainsi dire, que dégrossir la pensée. Dans le français, tel que vous le savez aujourd'hui, vous voyez une langue qui a fait des progrès, qui fait plus d'analyses et qui les fait mieux. Enfin, dans le français, tel que vous le saurez un

(1) *OEuvres*, t. V, p. 53. — (2) Ibid., p. 54. — (3) Ibid., p. 56.

jour, vous prévoyez de nouveaux progrès, et vous commencez à comprendre comment il deviendra capable d'analyser la pensée jusque dans ses moindres détails (1). »

Condillac, regardant désormais comme établie l'identité de la langue et de la méthode, reprend de ce point de vue toute l'histoire de l'origine et des progrès du langage, et montre dans le chapitre septième, *comment le langage d'action analyse la pensée;* dans le huitième, *comment les langues dans les commencements analysent la pensée;* et dans le neuvième, *comment se fait l'analyse de la pensée dans les langues formées et perfectionnées.*

Le langage d'action analyse la pensée. Car un homme décompose sa pensée lorsqu'il montre d'un geste l'objet qu'il désire. Mais pour qui la décompose-t-il? Pour ceux qui l'observent et non pour lui-même (2). En effet, chez lui tout est simultané, mais ceux qui l'observent distinguent successivement en lui l'expression du désir et l'idée de l'objet, et par là ils apprennent que, pour se faire entendre, ils ont besoin de rendre leurs mouvements successifs. La première décomposition n'offrira que deux ou trois idées distinctes, *j'ai faim, je voudrais ce fruit*, *donnez-le moi.* Plus tard, *les circonstances* aidant, on distinguera des idées successives, telles que la vivacité du désir, le goût qu'on se flatte de trouver dans le fruit qu'on demande, la peine qu'on éprouve, etc.

Après le langage d'action, les langues articulées analysent à leur tour la pensée. En partant de ce qu'il y a de commun dans l'organisation et dans les besoins (3), on peut faire des conjectures sur la manière dont se font d'abord ces analyses.

(1) *OEuvres*, t. V, p. 67. — (2) Voir, pour la discussion, IIe part., chap. x. — (3) T. V, p. 77.

Dans toutes les langues, les accents, qui sont des signes communs au langage d'action et au langage articulé, ont été sans doute les premiers noms (1). Les hommes ont encore dû remarquer de bonne heure les organes de leurs sens, et les objets sensibles (2). Comme le langage d'action avait déjà fait remarquer successivement les objets, on a pu leur donner des noms (3). Les objets sensibles ont eu souvent des noms imitatifs; les opérations de l'entendement ont eu d'abord des noms figurés, et plus tard les noms abstraits qu'elles conservent encore (4). Voilà l'origine des noms. Quand aux adjectifs et aux prépositions, il sont nés lorsque les qualités physiques et les rapports divers indiqués d'abord par des gestes ont été désignés par des mots. Reste l'origine des verbes, que l'on peut ramener à celle du verbe être, le seul qui soit absolument nécessaire. Condillac donne la même explication que pour les noms des opérations de la pensée. Il a suffi, dit-il, d'une abstraction. Étant donnée une impression, on peut supposer que le mot *être* a été choisi pour exprimer l'état où se trouve chaque organe, lorsqu'il reçoit cette impression (5). Ce mot sera ensuite devenu commun à toutes les impressions et à toutes les opérations (6). « La proposition *je suis,* par exemple, comprend d'un côté toutes les impressions et toutes les actions dont un corps vivant et organisé est capable, et de l'autre, toutes les sensations et toutes les opérations qui appartiennent à l'âme (7). »

Telle est l'origine des quatre espèces de mots nécessaires au discours, du nom, de l'adjectif, de la préposition et du verbe; et voilà comment, suivant Condillac, les langues, dans les commencements, analysent la pensée.

(1) T. V, p. 78. — (2) Ibid., p. 79. — (3) Ibid., p. 82. — (4) Ibid., p. 87. — (5) Ibid., p. 88. — (6) Ibid., p. 89. — (7) Ibid., p. 90.

Comment se fait l'analyse de la pensée dans les langues formées et perfectionnées ? Telle est la question qui fait le sujet du chapitre IX. On nous fait remarquer comment un traité se divise en livres, chaque livre en chapitres, puis en paragraphes, etc.; on marque l'emploi du point, des deux points, de la virgule. Nous croyons un instant avoir sous les yeux un traité de ponctuation; mais cette attention donnée aux signes orthographiques est une suite du point de vue philosophique de l'auteur. « Je veux seulement, dit-il, vous faire voir comment les différentes parties du discours se distinguent les unes des autres, et vous concevez que je n'y pouvais mieux réussir qu'en vous faisant remarquer les signes que l'analyse emploie à cet effet (1). »

A partir du chapitre dixième, tout en continuant d'avoir en vue l'analyse de la pensée aussi bien que celle du langage, Condillac nous jette en pleine grammaire, il s'attache à réduire le discours à ses vrais éléments; il y distingue des phrases et des périodes, des propositions principales, subordonnées, incidentes, simples et composées; il analyse les termes de la proposition; il consacre un chapitre spécial au verbe et à ses accessoires, et, pour que cette réduction du discours à ses éléments soit complète, il montre (Chap. XIV), que les adverbes, pronoms, conjonctions sont des mots composés ou remplaçant des termes élémentaires.

Nous n'insisterons pas sur ces détails grammaticaux que l'auteur sait rendre agréables par une élégance de langage que nous ne pourrions reproduire. Bornons-nous à quelques remarques. Condillac n'aime ni les expressions techniques, ni les subdivisions prodiguées par les gram-

(1) T. V, p. 103.

mairiens. Il dit l'*objet* et le *terme* au lieu de dire le *régime direct* et *indirect*. Il emploie volontiers le mot *accessoires* emprunté à la langue commune; il dit, par exemple, le *verbe et ses accessoires*, le *sujet et ses accessoires*. Enfin, il indique, sur le verbe et le substantif, une théorie que nous retrouverons avec quelques développements dans la seconde partie de son ouvrage.

Seconde partie *de la* *grammaire.*

Après avoir fait l'analyse du langage, Condillac en fait la synthèse. Je sais que le mot de *synthèse* lui est odieux. Mais, s'il évite le mot, il nous donne réellement la chose. Il observe un à un les éléments du discours; il fait voir ce qu'ils sont en eux-mêmes, les principales modifications dont ils sont susceptibles, et les règles auxquelles l'usage les assujettit. Il commence par les parties essentielles et indécomposables du discours, telles que le nom, l'adjectif, la préposition et le verbe, pour arriver à celles dont la nature est moins nettement déterminée, à celles qui ne sont que des équivalents ou des combinaisons des précédentes, comme l'article, le pronom, l'adverbe, le participe. Après avoir considéré en particulier chacun des éléments du discours, il s'occupe de la syntaxe, dont l'objet est de « savoir former, de plusieurs idées, un tout dont nous saisissions à la fois les détails et l'ensemble, et dont rien ne nous échappe (1). » Après quoi, il termine par un chapitre sur les constructions. C'est bien là, comme nous le disions, une véritable synthèse, c'est-à-dire la recomposition d'un tout dont les éléments avaient été isolés par l'analyse.

L'objet de ce travail ne nous oblige pas à suivre tout le détail de cette seconde partie. Indiquons seulement les endroits qui montrent le mieux sous quel point de vue

(1) T. V, p 322.

notre philosophe envisage les questions de grammaire.

On peut remarquer d'abord la théorie du substantif. L'auteur a dit, dans la première partie, que le substantif désigne ce qui existe dans la nature, c'est-à-dire les individus, et ce qui n'existe que dans notre pensée, c'est-à-dire les classes. Il revient sur le même sujet, avec plus de développements, dans le chapitre 1[er] de la seconde partie. « Les qualités que nous démêlons dans les objets, dit-il, paraissent se réunir hors de nous sur chacun d'eux, et nous ne pouvons en apercevoir quelques-unes, qu'aussitôt nous ne soyons portés à imaginer quelque chose qui est dessous, et qui leur sert de soutien; en conséquence, nous donnons à ce quelque chose le nom de *substance*, de *stare sub*, être dessous.

« Quand on a voulu pénétrer plus avant dans la nature de ce qu'on appelle substance, on n'a saisi que des fantômes. Nous nous bornerons à la signification du mot, persuadés que ceux qui ont nommé la substance, n'ont prétendu désigner qu'un soutien des qualités ; soutien qu'ils auraient nommé autrement, s'ils avaient pu l'apercevoir en lui-même, tel qu'il est. Les philosophes qui sont venus ensuite ont cru voir quelque chose que nous nous représentons, et ils n'ont rien vu (1). »

Après le substantif en général, il est question des différentes sortes de substantifs. « Nous ne voyons que des individus (2) » ; mais « si nous n'avions pour substantifs que des noms propres, il les faudrait multiplier sans fin (3). » On a donc classé les objets, soit d'après leur conformation physique, soit d'après leurs qualités, « et les substantifs qui étaient des noms propres sont devenus des noms communs, lorsqu'on a remarqué des choses qui

(1) T. V, p. 150. — (2) Ibid., p. 151. — (3) Ibid., p. 152.

ressemblaient à celles qu'on avait déjà nommées. C'est ainsi, comme nous l'avons vu, qu'il s'établit, entre les substantifs, une subordination qui rend les uns plus généraux, c'est-à-dire communs à un plus grand nombre d'individus, et les autres moins généraux, c'est-à-dire communs à un plus petit nombre. Cette subordination est sensible dans *animal*, *quadrupède, chien*, *barbet*. »

« La même subordination s'établit nécessairement entre les choses nommées, et il se forme des classes que nous nommons genres, si elles sont plus générales, et espèces si elles le sont moins (1). »

Il faut remarquer ici de quelle façon s'exprime notre auteur. A la manière dont il dispose ses idées, et aux expressions dont il se sert, on ne voit pas si, d'après lui, les choses se classent d'après les mots ou les mots d'après les choses. Condillac aime évidemment ces équivoques très-favorables à l'identité qu'ils vont établir entre le signe et la pensée.

A propos des noms communs et de la distribution des objets par classes, il fait entrevoir à son élève des théories que l'on retrouvera exposées avec plus d'étendue dans d'autres ouvrages. Si nous observions bien les individus, dit-il, nous remarquerions entre eux des différences, d'après lesquelles nous pourrions aller de subdivision en subdivision, et distinguer enfin autant de classes que d'individus. Mais ce serait retomber dans la confusion que nous avions voulu éviter. Quelle est donc la règle à suivre pour obvier à cet inconvénient? Il faut éviter également de faire trop de classes et d'en faire trop peu. « Les classes n'ont été imaginées qu'afin de mettre de l'ordre dans nos connaissances..... Mais, parce qu'on est prévenu que les

(1) T. V, p. 153.

classes sont dans la nature où cependant il n'y a que des individus, on croit qu'à force de diviser, on en connaîtra mieux les choses, et l'on subdivise à l'infini (1). » Condillac signale à son élève l'abus des idées abstraites, il l'avertit que l'occasion se présentera souvent de faire la même remarque, et il termine ainsi ses réflexions sur les substantifs : « Il me suffit, pour le présent, de vous avoir fait connaître que le propre des noms substantifs est de classer les choses qui viennent à notre connaissance, et qu'ils ne sont utiles qu'autant que nous savons fixer convenablement le nombre des classes (2). »

Nous regrettons de ne pouvoir donner une idée des sept chapitres qui sont consacrés au verbe et à ses accessoires. Condillac montre de la sagacité et même de l'esprit, en expliquant la nature et les divers emplois des pronoms personnels, des temps, des modes. Il ne nous serait pas facile de dire jusqu'à quel point toutes ces observations sont originales ; mais elles sont assurément très-intéressantes, et l'élégance du style répand de l'agrément sur de simples règles de grammaire. Nous pourrions, à propos des autres parties du discours, prépositions, adverbes, etc., recommander à l'attention des grammairiens, beaucoup d'analyses délicates et d'explications ingénieuses. Mais, sans anticiper sur la critique, interrogeons notre auteur sur un point important, la nature du verbe.

« D'après l'étymologie, *verbe* est la même chose que mot ou parole, et il paraît que le verbe ne s'est approprié cette dénomination que parce qu'on l'a regardé comme le mot par excellence. Il est, en effet, l'âme du discours, puisqu'il prononce tous nos jugements (3). »

(1) T. V, p. 155, voir, pour la discussion, IIe part., chap. IV et VIII. — (2) Ibid., p. 156. — (3) Ibid., p. 176.

Condillac ne veut pas que l'on voie dans le verbe la marque de l'affirmation, par la raison qu'il y a des jugements négatifs (1) et des modes qui n'affirment pas. Il soutient que le verbe *être*, auquel se ramènent tous les autres, exprime la coexistence des idées (2), la coexistence de l'attribut et du sujet. Ainsi, *Corneille est poète* ne veut pas dire que Corneille existe, mais que *Corneille* et *poète* sont deux idées coexistantes.

Dans la deuxième partie de notre travail, nous dirons notre pensée sur cette théorie, sur celles que nous avons rapportées précédemment, et sur toute la *Grammaire* (Voir surtout IIe part., chap. x et xv.)

Condillac termine par un passage qui sert de transition entre la *Grammaire* et l'*Art d'écrire*. « Nous avons considéré les langues comme autant de méthodes analytiques, et nous avons vu quels sont, dans la nôtre, les signes de cette méthode, et d'après quelles règles nous devons nous en servir. Mais nous avons encore bien des observations à faire pour démêler tout l'artifice de cette analyse et pour en saisir la simplicité. Ce sera le sujet de l'ouvrage suivant : l'*Art d'écrire* (3). »

(1) Cette objection se trouve dans la première partie., p. 132.— (2) Ibid. p. 134. — (3) Ibid., p. 340.

CHAPITRE CINQUIÈME.

—

Analyse de l'*Art d'écrire* (1).

« Deux choses, Monseigneur, font toute la beauté du style : la netteté et le caractère. » Cette phrase vive, qui commence l'avant-propos de l'*Art d'écrire*, marque assez bien le but que poursuit l'auteur; mais elle n'indique ni le plan qu'il a suivi, ni ce qui fait l'unité de son ouvrage.

L'*Art d'écrire* se divise en quatre livres dont voici les titres : 1° *Des constructions;* 2° *Des différentes espèces de tours;* 3° *Du tissu du discours;* 4° *Du caractère du style suivant les différents genres d'ouvrages.*

Ici, comme dans la seconde partie de la *Grammaire*, la marche est évidemment synthétique. En effet, dans le premier livre, Condillac reprend ce qu'il appelle son analyse au point où il l'a laissée dans la *Grammaire* (2); il s'occupe de l'arrangement des mots, en tant qu'il est nécessaire à la netteté du style, sans être toutefois déterminé par la syntaxe. Dans le second livre, il est question des accessoires qui développent la pensée et des figures qui font l'ornement du style. Le troisième roule sur le rapport des phrases entre elles, sur la manière de les lier

(1) Les éditeurs de Condillac, en plaçant l'*Art d'écrire* après l'*Art de penser*, ont commis une erreur évidente qui a déjà été signalée par Destutt de Tracy.

(2) On peut remarquer que le dernier chapitre de la grammaire a pour titre : *Des Constructions*.

ou de les couper. Dans le quatrième, on considère un discours entier, un ouvrage pris dans son ensemble.

Quant à l'unité de l'*Art d'écrire*, elle est tout entière dans le principe de la liaison des idées (1). On serait tenté d'abord de ne rapporter à ce principe que ce qui concerne plus particulièrement la netteté du style, comme les préceptes sur les constructions et sur le tissu du discours. Mais ce serait mal entrer dans la pensée de Condillac. Ce qu'il dit des différentes espèces de tours et du caractère du style suivant les différents genres d'ouvrages dépend de la même règle générale. Que les figures de langage soient en rapport avec nos sentiments, et nos sentiments avec les objets et les circonstances, Condillac voit dans tout cela l'application du grand principe de la liaison des idées. Cette règle remplace pour Condillac toute l'esthétique littéraire. Il en convient lui-même, et il relègue dans un chapitre sur le style poétique toutes les réflexions qu'il croit devoir faire sur le *beau*, l'*art*, le *goût*, les *genres;* il ne voit dans tout ce que l'on peut dire sur ces divers sujets, que notions arbitraires et règles de convention, ne faisant d'exception qu'en faveur du principe de la plus grande liaison des idées.

Livre premier Des constructions. C'est surtout de l'arrangement des mots que dépend la netteté du discours. Mais avant de déterminer l'ordre que l'on doit donner aux mots, le philosophe comprend qu'il faut s'attacher à l'ordre des idées. C'est de l'ordre des idées qu'il est question dans le chapitre Ier, le plus important de tous au point de vue des rapports de la logique avec l'art d'écrire.

« Pour juger il faut comparer, et on ne compare pas

(1) *Œuvres de Condillac*, t. VII, p. 286.

des choses qu'on n'aperçoit pas en même temps (1). » Il faut donc saisir ensemble toutes les idées dont on veut apercevoir les rapports. Pour y réussir, on doit remarquer une suite d'idées principales partant d'un même principe et naissant les unes des autres, et prendre l'habitude de les parcourir rapidement. Un esprit faux est un esprit très-borné, incapable d'étendre sa vue sur un grand nombre d'objets, et ne se doutant pas même de tous les rapports qu'il faut saisir avant de porter un jugement. Un esprit juste est tout l'opposé.

« Il n'y a de lumière qu'autant que les idées s'en prêtent mutuellement (2). » Plus les jugements sont nombreux, mieux il faut en saisir les rapports. « Il faut un plus grand jour pour apercevoir les objets répandus dans une campagne, que pour apercevoir les meubles qui sont dans votre chambre (3). »

C'est la liaison des idées qui fait la netteté de nos pensées; elle fait donc aussi la netteté de nos discours (4). Elle en fait même le caractère; car elle reproduit dans le discours nos émotions successives (5).

Après ces considérations sur l'ordre des idées, l'auteur arrive à ce qui concerne directement les constructions. Il met dans les douze chapitres de ce premier livre cet ordre, cette gradation constante qu'il aimait par-dessus tout, et que l'on trouve chez lui dans les détails de chaque phrase, comme dans l'ensemble de chaque ouvrage. Il montre tour à tour comment, dans une proposition, tous les mots sont subordonnés à un seul, comment il faut observer la gradation des idées dans les propositions composées de de plusieurs sujets ou attributs, ou dans celles qui sont

(1) T. VII, p. 5. — (2) Ibid., p. 9. — (3) Ibid., Ibid. — (4) Ibid., p. 12. — (5) Ibid., p. 13.

composées par la multitude des rapports, comment cette même gradation des idées lie ensemble les propositions principales soit par des conjonctions, soit par des contrastes, soit parce que les dernières expliquent les premières ; comment enfin, dans l'arrangement des propositions subordonnées et incidentes, il faut éviter tout ce qui peut nuire à la liaison des idées et veiller à ce que le rapport de chaque proposition se fasse sentir dès le premier mot (1).

Dans cette suite de préceptes, la pensée dominante est facile à saisir. C'est toujours le grand principe de la liaison des idées. Quant aux détails, ils sont choisis et distribués de manière à faire comprendre les choses et à rendre agréable la lecture de l'ouvrage.

En finissant cette première partie, Condillac consacre quelques chapitres aux constructions vicieuses, à celles qui sont forcées pour ne pas être équivoques, ou équivoques pour ne pas paraître forcées ; il signale dans l'abbé Dubos et dans la Bruyère des exemples de désordre et de superfluités, des phrases où la liaison des idées est ralentie ; il relève dans Boileau plusieurs constructions louches ou embarrassées, et il n'admet pas avec l'auteur de l'*Art poétique,* qu'il suffise de bien concevoir les choses pour s'énoncer clairement (2).

Livre euxième ; Tours ou ; Figures.

Au commencement du livre II, Condillac observe que tout ce qui précède repose sur le principe de la liaison des idées, puis il ajoute : « Il nous reste à élever *sur le meme principe* un système dont toutes les parties se développent à vos yeux et se distribuent avec ordre (3). » Tout ce qui suit, ou à peu près, sera donc encore l'application de ce

(1) T. VII, p. 67. — (2) Ibid., p. 101. — (3) Ibid., p. 134.

principe général qui ne souffre aucune exception (1), et sans lequel tout serait arbitraire dans le style (2).

Deux choses concourent à l'élégance du style, les accessoires, c'est-à-dire les modifications qui ne sont pas absolument nécessaires au fond de la pensée, mais qui servent à la développer (3), et les *tours*, appelés aussi *figures*. Or il faut que les accessoires dont on accompagne le sujet servent à le *lier* avec l'attribut, et réciproquement (4). Quant aux figures, on leur donne le nom de *tours*, parce qu'on *tourne*, pour ainsi dire, autour des pensées, « pour saisir le point de vue sous lequel elles se développent et se *lient* les unes aux autres (5). » A quoi servent les périphrases? A rapprocher de nous les objets éloignés, à nous les rendre plus sensibles. Pourquoi les meilleures périphrases sont-elles celles qui expriment les sentiments? Parce que nos sentiments sont *liés* aux propositions que nous formons. A propos de la comparaison, Condillac dit bien que sa beauté dépend de la vivacité dont elle peint; mais il ramène bien vite cette qualité à la liaison des idées et à la nécessité d'éviter les écarts (6). En un mot, la liaison des idées est la lumière dont les reflets doivent tout embellir (7). Comme on le voit, ce n'est pas en vain que l'auteur nous promettait d'élever tout le système *sur le même principe*.

Condillac ne se montre pas moins sévère que les grands écrivains du XVIIe siècle et que son contemporain Buffon à l'égard des tours précieux et des hyperboles si chères à ceux qui ne voient rien avec précision (8). Mais je ne sais si la tradition littéraire du grand siècle se retrouve dans le passage suivant : « Les rhéteurs disent qu'il ne faut

(1) T. VII, p. 139.— (2) Ibid., p. 285.— (3) Ibid., p. 137.— (4) Ibid, p. 138.— (5) Ibid., p. 156. — (6) Ibid., p. 162. — (7) Ibid., p. 169. — (8) Ibid., p. 209.

faire usage des figures que pour répandre de la clarté et de l'agrément, et qu'il faut surtout éviter de les prodiguer..... Ceux qui donnent ces conseils vagues ne savent-ils donc pas combien, dans l'origine, le langage est figuré? Je dis, au contraire, qu'on ne saurait trop les multiplier; mais j'ajoute qu'il est essentiel de se conformer toujours à la liaison des idées (1). »

Peut-être bien des lecteurs trouveront-ils cela un peu paradoxal. Peut-être se demanderont-ils encore si le grand principe de la liaison des idées est réellement plus grand que ces aperçus, qui sont jetés comme en passant. « Tout dans l'homme est l'expression des sentiments; un mot, un geste, un regard les décèle, et son âme lui échappe..... Que m'importe de voir dans un tableau une figure muette? j'y veux une âme qui parle à mon âme. L'homme de génie ne se borne donc pas à dessiner des formes exactes; il donne à chaque chose le caractère qui lui est propre (2). » Voilà, dans l'ouvrage de Condillac, des accessoires qui pourraient bien valoir le principal. Il me semble, en effet, qu'en lisant ces lignes je commence à respirer plus à l'aise et à voir les choses de plus haut. Mais n'anticipons point sur la critique et n'insistons pas trop sur les figures. Condillac lui-même nous autorise à passer rapidement. « Il vous importe peu, dit-il, de savoir si vous faites une métonymie, une métalepse, une litote, etc. Gardez-vous bien de mettre ces noms dans votre mémoire (3). »

Livre troisième *du Tissu du style.*

Le troisième livre nous montre, par des préceptes et surtout par des exemples, comment les phrases doivent être construites les unes par rapport aux autres. Il ne faut pas qu'à chaque phrase on ait l'air de reprendre son dis-

(1) T. VII, p. 233.— (2) Ibid., p. 282—(3) Ibid., p. 260.

cours, sans s'occuper de ce qu'on a dit ni de ce qu'on va dire. Ce serait ressembler à un homme fatigué qui s'arrête à chaque pas et qui n'avance qu'en faisant des efforts (1). On ne doit pas s'appesantir sur les idées que l'esprit supplée aisément (2), ni franchir des idées intermédiaires qui seraient nécessaires au développement de la pensée (3). Il faut éviter les longueurs qui refroidissent le discours, l'énervent et l'obscurcissent (4). Il faut varier la coupe des phrases, mais en se conformant à la pensée. « Il y a des écrivains qui s'occupent d'entremêler les phrases longues et les phases courtes; mais l'esprit qui s'arrête à ce petit mécanisme n'est pas capable de se porter sur le fond des choses. Si on considère que les pensées qui forment le tissu du discours n'ont pas chacune le même nombre d'accessoires, on jugera que les phrases seront naturellement inégales, toutes les fois qu'on les aura rendues avec les accessoires qui leur sont propres (5). »

Dans tous ces préceptes, Condillac trouve l'occasion d'appliquer son principe. C'est la liaison des idées qui varie la coupe des phrases, qui les dispose les unes par rapport aux autres et qui trace devant l'écrivain une ligne dont il ne doit pas s'écarter. « Le vrai moyen d'écrire d'une manière obscure, c'est de ne faire qu'une phrase où il en faut plusieurs, ou d'en faire plusieurs où il n'en faut qu'une (6). »

A l'appui de ces préceptes, Condillac cite comme exemples divers passages de l'abbé Dubos, de La Bruyère, de Fénelon et de Bossuet. S'il faut juger du style de l'abbé Dubos d'après les citations qui se trouvent dans l'*Art d'écrire,* ce devait être un écrivain horriblement lourd.

(1) T. VII, p. 293.— (2) Ibid., p. 287. — (3) Ibid., ibid. — (4) Ibid., p. 326. — (5) Ibid., p. 325. — (6) Ibid., 317.

L'avant-propos des *Caractères* de La Bruyère laisse beaucoup à désirer pour le tissu du style. Fénelon a quelquefois manqué d'ordre et de précision dans certains morceaux de Télémaque. Mais Bossuet entendait à merveille la coupe des phrases et l'art de les lier ensemble. « Soit qu'il accumule les idées, soit qu'il les sépare, il a toujours le style de la chose (1). »

Livre quatrième
Du Caractère du Style, suivant les différents genres d'ouvrages.

Le caractère que l'on donne à tout un discours dépend, comme tout ce qui précède, de l'ordre et de la liaison des idées, puisque « un discours ne diffère d'une phrase que comme un grand nombre d'idées diffère d'une seule (2). »

De la Méthode.

Rien de plus important dans un ouvrage que la méthode, puisque « la méthode est l'art de concilier la plus grande clarté et la plus grande précision avec toutes les beautés dont un sujet est susceptible (3). » Parmi les écrivains, les uns aiment les écarts, d'autres sortent du ton de leur sujet. « Pour ne point s'égarer dans le cours d'un ouvrage, pour dire chaque chose à sa place et pour l'exprimer convenablement, il est absolument nécessaire d'embrasser son objet d'une vue générale (4). »

Les poètes et les orateurs ont senti de bonne heure l'utilité de la méthode. Il n'en a pas été de même des philosophes, qui, « regardant comme au-dessous d'eux d'écrire pour la multitude, se sont fait longtemps un devoir d'être inintelligibles (5). » Les règles suivies par les historiens, les poètes et les orateurs étaient le fruit de l'expérience. Mais les philosophes n'ont pas connu l'art de raisonner, parce qu'ils n'ont pas eu de bons modèles (6).

(1) T. VII, p. 320. — (2) Ibid., p. 337. — (3) Ibid., p. 340. — (4) Ibid., ibid. — (5) Ibid., p. 341. — (6) Ibid., p. 341.

La liaison des idées détermine le plan et l'étendue de chaque partie d'un ouvrage (1). Pour saisir cette liaison (2), il faut fixer son objet, en déterminer les parties principales, avoir toujours en vue le sujet qu'on traite et la fin qu'on se propose (3).

Du Style philosophique.

Nous ne suivrons pas Condillac dans les préceptes qu'il donne sur les divers genres de composition. Mais nous ne pouvons passer sous silence ce qu'il dit du style philosophique, et nous devons résumer son dernier chapitre *sur le style poétique*, où il a inséré après coup toute sa doctrine sur le beau, l'art et le goût.

Dans le genre philosophique, il faut observer le principe de la liaison des idées; mais il faut l'observer d'une manière convenable (4), c'est-à-dire, en tenant compte de la capacité de l'esprit et de la difficulté des matières. De là la nécessité des phrases courtes, des gradations sensibles, d'une précision qui oblige souvent à répéter les transitions, d'exemples qui ne soient pas trop nombreux pour les lecteurs instruits et qui le soient assez pour les ignorants (5).

Le style didactique ne doit pas être dépourvu d'ornements. « Un écrivain doit imiter la nature qui donne de l'agrément à tout ce qu'elle veut nous rendre utile (6). » « Il faut, parmi les tours qui se conforment à la liaison des idées, choisir ceux qui expriment l'intérêt qu'il est raisonnable de prendre aux choses qu'on enseigne (7). »

Du Style poétique.

Pour suivre la dissertation sur le style poétique et les digressions qui l'accompagnent, le lecteur a besoin de toute l'attention dont il est capable. C'est un morceau singulièrement difficile à analyser.

(1) T. VII, p. 345. — (2) Ibid., ibid. — (3) Ibid., p. 345, 346, 347. — (4) Ibid., p. 359. — (5) Ibid., p. 360. — (6) Ibid., p. 261. — (7) Ibid., p. 362.

Quelle idée doit-on se faire du style poétique? « Ce qui caractérise la poésie, c'est de se montrer avec plus d'art (que la prose) et de n'en paraître pas moins naturelle (1). » Ici nous avons le droit de demander ce que c'est que l'art et le naturel; et Condillac l'entend bien ainsi; car il expliquera ces deux termes. Seulement il fait d'abord un petit détour. Il observe que tous les genres de style sont placés entre ces deux extrêmes, le style d'analyse du philosophe et le style d'image du poète. Le style varie donc en quelque sorte à l'infini, et quelquefois par des nuances imperceptibles. « Alors, il n'y a point de règle pour s'assurer de l'effet des couleurs qu'on emploie; chacun en juge différemment, parce qu'on en juge d'après les habitudes qu'on s'est faites (2). » « Les règles que nous nous faisons changent nécessairement comme nos habitudes, et sont, par conséquent, fort arbitraires (3). »

Cela posé, Condillac va nous dire ce que c'est que l'art, qui, d'après lui, ne doit pas empêcher la poésie d'être naturelle. Voici comment il s'exprime : « Lorsque l'art est dispensé suivant les mesures arbitraires que nous nous sommes faites, il constitue le naturel (4). »

Cette explication en appelle évidemment une autre. Il faut dire maintenant ce que c'est que le naturel. Écoutons notre auteur : « Le langage d'un esprit cultivé est naturel... Or, nous entendons par esprit cultivé un esprit qui joint l'élégance aux connaissances; et quand nous disons élégance, nous nous servons d'un mot dont l'idée, soumise au caprice des usages, varie comme les mœurs et n'est jamais bien déterminée (5). » Mais enfin, *il est donné* à quelques personnes d'être des modèles de ce que nous appelons

(1) T. VII, p. 380. — (2) Ibid., p. 382. — (3) Ibid., 383. — (4) Ibid., ibid. — (5) Ibid., ibid.

élégance (1). « Quoi qu'on entende par cette élégance, il est certain qu'elle ne doit jamais cesser de paraître naturelle (2). »

Les explications s'arrêtent là pour le moment. Mais six pages plus loin Condillac nous dira que ce que nous appelons naturel n'est que l'art tourné en habitude (3).

Maintenant enfin, nous savons à quoi nous en tenir : L'art c'est le naturel, le naturel c'est l'art.

L'auteur associe ensemble ces deux notions et fait un pas en avant. Le style, dit-il, n'est *naturel* qu'autant que *l'art* est d'accord avec le genre dans lequel on écrit (4), et plus loin : « nous voulons que tout soit d'accord avec l'idée que nous nous formons du genre (5). » Ici je brûle de savoir ce que c'est que les genres ; mais notre philosophe trouve bon de nous parler d'autre chose ; il déclare que le naturel propre à chaque genre de poésie ne peut être déterminé qu'après qu'on aura répondu à toutes ces questions : Qu'est-ce que l'art ? (il s'agit ici de l'art en général et non plus de l'art dans le style.) Qu'est-ce que le beau, et comment s'acquiert le goût ? Quand nous saurons ce que c'est que tout cela, Condillac nous dira quelque chose des genres, s'il plaît à Dieu.

De l'Art en général.

« L'art n'est que la collection des règles dont nous avons besoin pour apprendre à faire quelque chose (6). » L'art a ses commencements, lorsqu'on ignore encore les règles, ses progrès, lorsqu'on les connaît et qu'on les observe, et sa décadence, lorsqu'on les néglige dans l'espérance de faire mieux. Il subit les variations des usages et des mœurs, et malheureusement aussi du caprice et de la mode.

(1) T. VII, p. 384. — (2) Ibid., ibid. — (3) Ibid., p. 389. — (4) Ibid., p. 385. — (5) Ibid., p. 386. — (6) Ibid., p. 390.

Du Beau.

Le mot *beau* (1), considéré dans la bouche de tous les peuples et de toutes les générations, n'a qu'un sens très-vague, et les hommes sont loin de s'accorder entre eux sur le beau (2). Cependant il y a des règles du beau. « Puisque les arts ont leurs commencements, leurs progrès et leur décadence, c'est une conséquence que le beau se trouve dans le dernier terme des progrès qu'ils ont faits. Mais quel est ce dernier terme? Je réponds qu'un peuple ne le peut pas connaître lorsqu'il n'y est pas encore; qu'il cesse d'en être le juge, lorsqu'il n'y est plus, et qu'il le sent lorsqu'il y est (3). »

Mais comment chacun de nous pourra-t-il connaître ce dernier terme qui est le beau? En observant les arts chez un peuple où ils ont successivement leur enfance, leur progrès et leur décadence. « La comparaison de ces trois âges donnera l'idée du beau et formera le goût; mais il faudrait, en quelque sorte, oubliant ce que nous avons vu, revivre dans chacun de ces âges (4). »

Nous voilà renseignés sur la méthode à suivre pour arriver à la connaissance du beau. Mais tout cela ne nous dit pas en quoi consiste ce dernier terme du progrès des arts, que l'on sent quand on y est ou quand on s'y transporte en esprit. Condillac semble comprendre que, d'une manière ou de l'autre, il faut répondre à cette question; aussi trouvons-nous plus loin les réflexions suivantes. Dans le second âge, qui est celui du progrès, nous remarquerions dans les ouvrages plus d'invention et de correction, et nous nous confirmerions chaque jour dans la nécessité des règles; nous verrions que le plaisir n'est pas toujours le juge infaillible de la bonté d'un ouvrage, et que,

(1) Voir, pour la discussion de cette doctrine sur le *beau*, IIe part., chap. XV. — (2) T. VII, p. 391. — (3) Ibid., p. 392. — (4) Ibid., ibid.

pour s'assurer un succès durable, il faut mériter les suffrages des hommes dont le goût s'est perfectionné avec les arts (1). Dans ce second âge, on apprend aussi à reconnaître les défauts.

En résumé, invention, correction, nécessité des règles, suffrage des hommes de goût, aptitude à reconnaître les défauts ; voilà le beau, suivant Condillac.

Du Goût.

A la question qu'il a posée tout à l'heure, *qu'est-ce que le goût,* Condillac répond d'abord (2) en faisant l'histoire des progrès et de la décadence du goût. Puis il ajoute : « Lisez les grands écrivains.... sentez, observez, comparez. Mais n'entreprenez pas de définir les impressions qui se font sur vous, craignez même de trop analyser. Il faut le dire, rien n'est plus contraire au goût que l'esprit philosophique : c'est une vérité qui m'échappe (3). »

Des Genres.

Maintenant que Condillac nous a parlé de l'art, du beau, du goût, il va nous dire ce que c'est que les genres. « Chaque genre est, dans notre esprit, le résultat de différentes associations d'idées, d'après lesquelles nous jugeons, quoiqu'il nous soit très-difficile de dire en quoi elles consistent (4). » Ces associations d'idées sont différentes d'une langue à l'autre (5), d'un peuple à l'autre (6), d'un poète à l'autre (7).

Conclusion sur le *Style poétique.*

Toute la discussion qui précède est résumée dans cette définition, ou plutôt dans cette description du style poétique, (car notre auteur n'aime pas les définitions). Le style poétique est un style de convention (8). En vain tenterait-on d'en découvrir l'essence ; il n'en a point. Tout ce qu'on peut dire à ce sujet, c'est que « nous le distinguons

(1) T. VII, p. 394. — (2) Ibid., p. 395. — (3) Ibid., p. 398. — (4) Ibid., p. 399. — (5) Ibid., p. 401. — (6) Ibid., p. 400. — (7) Ibid., ibid. — (8) Ibid., p. 399.

de la prose au plaisir qu'il nous fait, lorsque l'art se conciliant avec le naturel, lui donne le ton convenable au genre dans lequel un poète écrit, et nous jugeons de ce ton d'après les habitudes que les grands poètes nous ont fait contracter (1). »

Pour terminer notre analyse du 4e livre de l'*art d'écrire*, nous aurions à citer quelques opinions dignes de remarque sur l'emploi du merveilleux païen, sur l'imitation des anciens, sur Quinault et les opéras, sur les transformations possibles de la tragédie et de la comédie. Mais ce qui précède suffit pour le but que nous nous proposons. Dans notre deuxième partie, nous reviendrons sur les opinions littéraires de Condillac, nous verrons si ces théories que notre auteur croyait au-dessus de l'intelligence d'un enfant de sept ans sont parfaitement intelligibles pour les personnes adultes, et si Condillac a le droit de reprocher, comme il le fait (2), aux partisans des idées absolues le vague de leurs définitions.

(1) T. VII, p. 399. — (2) Ibid., p. 386.

CHAPITRE SIXIÈME.

—

Analyse de l'*Art de raisonner*.

L'*Art de raisonner* et l'*Art de penser* sont, comme les deux ouvrages précédents, des livres d'éducation. C'est peut-être pour cela que Condillac s'y montre moins systématique et moins éloigné des opinions communes qu'il le sera dans la *Logique* et la *Langue des calculs*. Il faut avouer qu'en retour on n'y trouve pas une unité aussi parfaite ni autant d'originalité. Mais ces deux traités sont importants par leur étendue; la lecture en est agréable, et on ne peut, sans les connaître, avoir une idée complète de la doctrine de Condillac.

L'*Art de raisonner* ressemble à un véritable traité de physique mathématique. A la vue des planches, des figures et de tout l'appareil de la démonstration, on est d'abord tenté de croire que la philosophie n'est ici qu'un accessoire. Cependant, à travers tous les détails empruntés aux sciences, l'auteur ne perd jamais de vue la logique proprement dite. C'est en appliquant les règles qu'il veut les établir. Du reste, rien de plus instructif et de plus intéressant que ces considérations d'un philosophe sur les grandes découvertes scientifiques. C'est un prélude de ce que nous trouverons plus tard dans la *Langue des calculs*.

Essayons d'analyser les parties de l'*Art de raisonner*

qui se rapportent le plus directement au sujet qui nous occupe.

Dans une sorte d'avant-propos l'auteur nous fait connaître son dessein qui nous semble un peu différent de ce que fait attendre d'abord le titre de l'ouvrage. « Jusqu'ici, dit-il en s'adressant au prince de Parme, j'ai essayé de vous faire raisonner ; il s'agit aujourd'hui de vous montrer tout l'art du raisonnement. Voyons *donc* quels sont, en général, les objets de nos connaissances, et quel est le degré de certitude dont ils sont susceptibles (1). » Ainsi, sous le nom d'*Art de raisonner,* Condillac nous donne un traité complet de la connaissance. Du reste « les sciences rentrent les unes dans les autres (2). » « Il n'y a proprement qu'une science, c'est l'histoire de la nature (3), » et, si nous en distinguons plusieurs, c'est que nous ignorons le lien qui unit toutes les vérités. « La métaphysique est, de toutes les sciences, celle qui embrasse le mieux tous les objets de notre connaissance ; elle est tout à la fois la science des vérités sensibles et la science des vérités abstraites.... Les mathématiques même n'en sont qu'une branche (4). »

Nous sommes étonnés de trouver, à la fin de cet avant-propos, cette phrase qui semble peu d'accord avec la première que nous avons citée : « peu importe que je vous fasse un traité de l'art de raisonner ; mais il importe que vous raisonniez (5). »

Bien que l'auteur déclare qu'il ne veut s'assujétir à aucun plan (6), nous ne pouvons nous empêcher d'admirer en passant la belle ordonnance de l'ouvrage. Pour en avoir une idée, il suffit de rappeler le sujet des cinq livres dont se compose l'*Art de raisonner*. Le premier traite des

(1) T. VIII, p. 2. — (2) Ibid., p. 3. — (3) Ibid., p. 2. — (4) Ibid., p. 3 et 4. — (5) Ibid., p. 8. — (6) Ibid., ibid.

moyens de s'assurer de la vérité, c'est-à-dire, de l'évidence de raison, de l'évidence de sentiment et de l'évidence de fait, (on ajourne la question du témoignage). Le second montre, par différents exemples, comment l'évidence de fait et l'évidence de raison concourent à la découverte de la vérité; le troisième n'est que l'application de ces principes à la démonstration du système de Newton; le quatrième a pour objet les moyens par lesquels nous tâchons de suppléer à l'évidence, ou les conjectures et l'analogie; enfin le cinquième traite du concours des conjectures et de l'analogie avec l'évidence de fait et l'évidence de raison; il renferme une série d'exemples toujours bien choisis, qui font comprendre au lecteur par quelle suite d'observations et de raisonnements, de conjectures et d'analogies, on a découvert le mouvement de la terre, sa figure, son orbite, etc.

Nous retrouvons ici cet art savant de la composition par où se distinguent tous les écrits psychologiques et logiques de Condillac; c'est cette belle méthode d'exposition qui va du simple au composé, des choses considérées isolément à leur ensemble et à leurs rapports.

De l'Évidence de raison.

Condillac consacre les trois premiers chapitres de son ouvrage à l'évidence de raison. « Pour bien raisonner, dit-il, il faut savoir exactement ce que c'est que l'évidence (1), et pouvoir la reconnaître à un signe qui exclue toute sorte de doute (2). » Or, quel est ce signe de l'évidence? c'est l'identité. Pourquoi ne puis-je douter de l'évidence de cette proposition : un *tout est égal à ses parties prises ensemble?* C'est que je vois « qu'elle est identique, ou qu'elle ne signifie autre chose, sinon qu'un tout est égal à lui-même (3). »

(1) Voir, pour la discussion, IIe partie, ch. II et VII. — (2) T. VIII, p. 10. — (3) Ibid., p. 11.

« L'identité est donc le signe auquel on reconnaît qu'une proposition est évidente par elle-même, et on reconnaît l'identité lorsqu'une proposition peut se traduire en des termes qui reviennent à ceux-ci, le même est le même (1). »

Au lieu d'une proposition évidente par elle-même, avons-nous des propositions déduites ? Le signe de l'évidence est encore l'identité. « De deux propositions, l'une est la conséquence évidente de l'autre, lorsqu'on voit, par la comparaison des termes, qu'elles affirment la même chose, c'est-à-dire, qu'elles sont identiques. Une démonstration est donc une suite de propositions, où les mêmes idées, passant de l'une à l'autre, ne diffèrent que parce qu'elles sont énoncées différemment (2). »

Condillac explique sa doctrine par divers exemples. D'abord il démontre à sa manière deux théorèmes de géométrie qui seront nécessaires pour conduire son élève à d'autres connaissances : la *mesure de tout triangle est le produit de sa hauteur par la moitié de sa base*, et les *trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*. Dans ces démonstrations un peu longues, l'auteur fait remarquer avec soin l'identité des propositions successives. A propos du premier théorème, il dit, en passant, que, quelle que soit la forme d'un triangle, la démonstration lui est applicable, et que, par conséquent, la vérité qu'il vient de démontrer ne souffre aucune exception (3).

En arithmétique, aussi bien qu'en géométrie, l'évidence consiste dans l'identité. « Quand je dis 6 et 2 font 8, c'est la même chose que si je disais 6 et 2 font 6 et 2 ; et quand

(1) T. VIII, p. 11. — (2) Ibid., p. 12. — (3) Ibid., p. 24.

je dis $6 - 2 = 4$, c'est la même chose que si je disais $6 - 2 = 6 - 2$, etc., (1). »

Aux exemples mathématiques Condillac en ajoute deux qui sont empruntés à la science de l'âme. Il prouve par une série de propositions identiques : 1° que réfléchir n'est qu'une certaine manière de sentir ; 2° qu'une substance qui compare est une substance simple.

« Dire que l'âme est une substance qui sent, c'est-dire qu'elle est une substance qui a des sensations.

« Dire qu'elle a une sensation, c'est dire qu'elle a une seule sensation, ou deux à la fois ou davantage.

« Dire qu'elle a une sensation ou deux, etc., c'est dire, ou que ces sensations font sur elle une impression à peu près égale, ou qu'une ou deux font sur elle une impression plus particulière.

« Dire qu'une ou deux sensations font sur elle une impression plus particulière, c'est dire qu'elle les remarque plus particulièrement, qu'elle les distingue de toutes les autres, etc., etc., (2). »

On voit le tour de cette argumentation. Cette série d'équations se continue et ne remplit pas moins de cinq pages.

Ainsi l'identité est le signe auquel on pourra reconnaître l'évidence. « Il est donc bien aisé, conclut l'auteur, de ne pas supposer l'évidence de raison où elle n'est pas ; il n'y a qu'à essayer de traduire en propositions identiques les démonstrations que nous avons faites. Voilà la pierre de touche, voilà l'unique moyen de vous former à l'art de raisonner (3). »

Nous ne quitterons pas ce sujet sans mentionner une remarque sur laquelle l'auteur glisse trop rapidement

(1) T. VIII, p. 36. — (2) Ibid., p. 42. — (3) Ibid., p. 47.

selon nous. « Pour passer ainsi de proposition en proposition, et pour découvrir l'identité d'une première définition avec la conclusion d'un raisonnement, il faut connaître parfaitement toutes les idées que vous avez à comparer... La méthode que nous avons suivie est applicable à tous les cas où nous ne manquons pas d'idées (1). » Resterait donc à savoir comment nous pouvons connaître les choses et nous former des idées. N'aurait-il pas fallu donner ici même quelques explications sur ce point, au moins en ce qui concerne les notions mathématiques ? Dix pages plus haut on nous a bien dit que les idées, lorsqu'elles sont simples, viennent uniquement des sens (2), et on a cité pour exemple la ligne droite. Mais ce n'est là qu'une indication bien insuffisante.

e l'Évidence le sentiment. Les chapitres IV, V et VI, sont consacrés à l'évidence de sentiment (3). On appelle évidence de sentiment celle qui nous fait démêler *ce qui se passe en nous*, *les manières d'être de notre âme* (4).

Condillac ne pose pas d'abord la thèse de la certitude. Il commence par la critique des erreurs et l'examen des difficultés. La diversité des opinions, dit-il, prouve que tous les hommes ne savent pas interroger l'évidence de sentiment. Voici pourquoi, en pareille matière, l'erreur est facile. 1° *Nous ne voyons pas tout ce qui est en nous*. Il est des sensations, des perceptions, des motifs secrets qui nous échappent. L'influence de l'habitude, par exemple, est une de ces choses que nous n'apercevons qu'imparfaitement. 2° *Nous supposons ce qui n'est pas en nous*. Ainsi on se trompe sur les motifs auxquels on obéit ; on se croit libre lorsqu'on ne l'est pas. 3° *Nous nous dégui-*

(1) T. VIII, p. 34. — (2) Ibid., p. 25. — (3) Voir, pour la discussion, IIe partie, ch. III. — (4) T. VIII, p. 49.

sons à nous-mêmes ce qui est réellement en nous. Ainsi nous prenons pour naturel ce qui est d'habitude. Un Malebranchiste croit que, s'il va tomber, il lui est naturel de se rejeter de l'autre côté.

Il est surtout un préjugé qui nous empêche de nous assurer de l'évidence de sentiment, c'est de croire que « l'âme est née avec toutes ses idées et toutes ses facultés (1), » que nous avons toujours senti comme nous sentons actuellement, et que la nature seule nous a faits ce que nous sommes. C'est ce préjugé qu'il faut détruire; tant qu'il subsistera, les témoignages du sentiment seront bien équivoques (2). Suivant Condillac, c'est précisément l'opinion contraire qui est vraie. « En effet, il y a des qualités que nous ne doutons pas d'avoir acquises, parce que nous nous souvenons du temps où nous ne les avions pas. N'est-ce pas une raison de conjecturer qu'il n'en est point que nous n'ayons acquises? (3) »

Puisque telles sont les causes des erreurs dans lesquelles on tombe en consultant le témoignage du sentiment, quels sont les moyens de prévenir ces erreurs? Parmi ces trois causes d'erreur : omettre une partie de ce qui est en nous, supposer ce qui n'y est pas, déguiser ce qui y est, nous porterons remède à la première en évitant la seconde, et nous éviterons la seconde en nous tenant en garde contre la troisième (4).

Pour détruire le préjugé qui nous fait prendre pour inné ce qui est acquis, « il ne s'agit pas d'entreprendre l'histoire des pensées de chaque individu (5), » il faut « nous représenter ce qu'il y a de commun dans les organisations et de général dans les circonstances (6). »

(1) T. VIII, p. 58. — (2) Ibid., p. 59. — (3) Ibid., p. 60. — (4) Ibid., p. 55. — (5) Ibid., p. 61. — (6) Ibid., p. 62.

Après ces préceptes généraux sur la manière d'arriver à l'évidence de sentiment, Condillac cite un certain nombre d'exemples psychologiques, pour faire voir comment on peut s'assurer de cette évidence. Il importe d'en faire connaître quelques-uns; car c'est leur choix qui nous montrera si réellement nous possédons l'évidence de sentiment. Or ces exemples sont les questions suivantes : L'âme se sent-elle indépendamment du corps? Pourrait-elle se sentir sans rapporter ses sensations à son corps, sans avoir aucune idée de son corps? Voit-on des distances, des grandeurs, des figures et des situations dès qu'on ouvre les yeux? Condillac ajoute une quatrième question qui, de son aveu, ne saurait être résolue par l'évidence de sentiment. Il fait ses réflexions sur chacune de ces questions. Mais il faut bien reconnaître qu'il en dit plus long sur notre ignorance que sur la certitude de nos connaissances.

l'Evidence de fait. Dans le chapitre intitulé *de l'évidence de fait,* il s'agit de la connaissances des choses extérieures. L'auteur, en commençant, s'exprime ainsi : « Vous remarquez que vous éprouvez différentes impressions que vous ne produisez pas vous-même. Or, tout effet suppose une cause. Il y a donc quelque chose qui agit sur vous (1). »

Cette phrase nous montre déjà comment Condillac envisage la connaissance des choses matérielles; il la fait reposer sur la conscience et la raison. C'est un point dont il convient lui-même. « L'évidence de sentiment vous démontre l'existence de ces apparences, et l'évidence de raison vous démontre l'existence de quelque chose qui les produit. Car dire qu'il y a des apparences, c'est dire qu'il

(1) T. VIII, p. 71.

y des a effets; et dire qu'il y a des effets, c'est dire qu'il y a des causes (1). »

Ainsi, Condillac n'attribue pas à une faculté spéciale de l'âme la connaissance des choses extérieures. Dans tout ce chapitre, il ne dit pas un mot des sens, et, quand il parle des organes, il les considère comme objets, non comme causes ou instruments de la connaissance.

Plus loin, il s'attache à bien déterminer l'objet de l'évidence de fait. « L'évidence de fait ne saurait avoir pour objet les propriétés absolues des corps; elle ne peut nous faire connaître ce qu'ils sont en eux-mêmes, puisque nous en ignorons tout à fait la nature. — Mais, quels qu'ils soient en eux-mêmes, je ne saurais douter des rapports qu'ils ont à moi. C'est sur de pareils rapports que l'évidence de fait nous éclaire, elle ne saurait avoir d'autre objet. C'est une évidence de fait que le soleil se lève, qu'il se couche, et qu'il m'éclaire tout le temps qu'il est sur l'horizon (2). »

Comment on doit faire concourir l'évidence de fait avec l'évidence de raison.

Le dernier chapitre du premier livre est consacré à l'énoncé d'un principe qui sera développé dans le second livre par de nombreux exemples. Ce principe est qu'*il faut faire concourir l'évidence de fait avec l'évidence de raison.* « L'évidence de fait doit toujours être accompagnée de l'évidence de raison. Celle-là donne les choses qui ont été observées, celle-ci fait voir par quelles lois elles naissent les unes des autres. Il serait donc bien inutile d'entreprendre de considérer l'évidence de fait séparément de toute autre..... toutes les conditions étant données, l'évidence de raison est certaine; mais c'est à l'évidence de fait à prouver que nous n'avons oublié aucune

(1) T. VIII, p. 74. — (2) Ibid., p. 75.

des conditions. C'est ainsi qu'elles doivent concourir l'une et l'autre à la formation d'un système (1). » Plus loin nous lisons encore ces mots : « C'est aux bons physiciens à nous apprendre comment on doit faire concourir l'évidence de raison avec l'évidence de fait. Étudions-les (2). »

Nous regrettons que Condillac ne dise qu'un mot de l'observation et des expériences, et qu'il ne fasse pas, pour la physique expérimentale, ce qu'il fait pour la physique mathématique. Nous ne le suivrons pas à travers les exemples qui remplissent la deuxième et la troisième partie de l'*art de raisonner*. On voit qu'il avait surtout pour but d'enseigner à son élève les principes de la mécanique et de lui donner une idée du système du monde d'après Newton. Bornons-nous à dire que, même dans ces détails scientifiques, on retrouve Condillac tout entier, c'est-à-dire l'homme d'esprit, le philosophe et l'écrivain. L'homme d'esprit se laisse apercevoir dans certaines boutades sur les vaines disputes des philosophes et sur les absurdités qu'ils débitent (3). Le philosophe se montre dans quelques réflexions sur les conditions auxquelles l'esprit de l'homme doit se soumettre pour atteindre à la vérité, et dans la critique, fort sommaire du reste, des idées d'étendue, de matière, de corps, d'espace, de force, de mouvement, de vitesse, etc., « autant de choses dont la nature nous est tout à fait cachée (4). » Quand à l'écrivain, on le reconnaît à l'élégance et à la vivacité du style, mais surtout à la disposition des idées. Ici, comme dans le précédent ouvrage, nous admirons l'art d'aller toujours du simple au composé, de lier les idées par une gradation constante et d'en montrer, quand il y a lieu, la dépendance et l'unité. Ainsi,

(1) T. VIII, p. 77. — (2) Ibid., p. 80. — (3) Voy. p. 86. — (4) Ibid., p. 88.

l'auteur nous donne d'abord les notions nécessaires pour nous faire comprendre ce que c'est qu'une balance. Nous voyons ensuite la balance devenir successivement le levier, la roue, la poulie, etc. « Ces machines et d'autres plus composées se réduisent à une seule, la balance ou le levier. L'identité est visible; elles prennent différentes formes, pour produire plus commodément des effets différents; mais, dans le principe, toutes ne sont qu'une même machine. Or, notre univers n'est qu'une grande balance. Le soleil arrêté au bras le plus court est en équilibre avec les planètes placées à différentes distances, et tous ces corps se meuvent sur un point de suspension et d'appui qu'on nomme centre de gravité (1). »

Voilà un de ces beaux aperçus comme on en trouve quelquefois dans Condillac. Ce passage nous en rappelle un autre non moins remarquable qui se trouve dans un des premiers chapitres de l'*art de raisonner*. « Toutes les vérités mathématiques ne sont que différentes expressions de cette première définition : mesurer, c'est appliquer successivement sur toutes les parties d'une grandeur, une grandeur déterminée. Ainsi les mathématiques sont une science immense, renfermée dans l'idée d'un seul mot (2). »

Des moyens par lesquels nous tâchons de suppléer à l'évidence, et d'abord, des conjectures.

Lorsque l'évidence nous fait défaut, nous tâchons d'y suppléer par les conjectures et l'analogie.

Le chapitre sur les conjectures est écrit avec une remarquable élégance. Aussi ne résisterons-nous pas à l'envie d'en citer des passages de quelque étendue. « Quand le temps est serein, un bon pilote ne s'égare pas : l'étoile polaire paraît placée dans les cieux, pour lui montrer par

(1) T. VIII, p. 216. — (2) Ibid., p. 35.

où il doit diriger sa course. Mais s'il n'a plus de guide sûr, quand les nuages obscurcissent les airs, il ne désespère pas pour cela de son salut : jugeant par estime du lieu où il est et du chemin qu'il doit prendre, il conjecture, il avance avec plus de précaution, il ne précipite pas sa marche, il attend que l'astre qui doit le guider se montre à lui. C'est ainsi que nous devons nous conduire. L'évidence peut ne pas se montrer d'abord; mais en attendant qu'elle paraisse, nous pouvons faire des conjectures; et lorsqu'elle se montrera, nous jugerons si nos conjectures nous ont mis dans le bon chemin (1). »

Ainsi Condillac n'est pas l'ennemi des hypothèses. Il remarque avec raison que nous entrevoyons la vérité avant de la voir, et que l'évidence ne vient souvent qu'après le tâtonnement (2).

Mais, pour avoir quelques chances d'arriver au vrai par ce moyen, il y a des excès à éviter et des règles à suivre. N'imitons pas les gens crédules qui s'abandonnent aux plus petites vraisemblances. « La vérité leur parle toujours ; ils la voient ; ils la touchent. Ce sont des hommes qui rêvent éveillés, et qui sont fort surpris, lorsqu'on ne rêve pas comme eux (3). » Il ne faut pas non plus être incrédule par ignorance.

On ne doit s'arrêter à des conjectures qu'autant qu'elles peuvent frayer un chemin à de nouvelles connaissances. Les Newtoniens, qui ont des idées si justes sur le système du monde, ont eu le tort de faire sur la solidité, la fluidité, l'élasticité, la fermentation, etc., des conjectures ingénieuses peut-être, mais qui sont de nature à ne pouvoir jamais être ni confirmées ni détruites.

(1) T. VIII, p. 234. — (2) Ibid., p. 232. — (3) Ibid., p. 233.

Les règles à suivre varient suivant les divers degrés de conjectures.

Le plus faible degré est celui où on assure une chose uniquement parce qu'on ne voit pas pourquoi elle ne serait pas. « C'est ainsi qu'aussitôt qu'on fut assuré que les planètes tournent autour du soleil, on supposa que leurs orbites étaient des cercles parfaits, dont le soleil occupait le centre, et qu'elles les parcouraient d'un mouvement égal (1). » On n'avait aucune raison pour faire cette supposition; mais on n'en avait pas non plus pour la rejeter. Il faut prendre garde de donner à cette manière de raisonner plus de poids qu'elle n'en a.

« Les conjectures du second degré sont celles où, de plusieurs moyens dont une chose peut être produite, on préfère celui qu'on a imaginé le plus simple, sur cette supposition que la nature agit par les moyens les plus simples (2). » « Cette supposition est vraie en général, mais, dans l'application, elle peut nous faire tomber dans l'erreur, (3) » parce que, si les premières lois sont simples, elles agissent diversement suivant les circonstances, et qu'il y a nécessairement une multitude de lois surbordonnées et d'effets compliqués.

Condillac s'élève contre la fausse simplicité de ces système, où, sans apercevoir le rapport d'un effet au tout, on imagine une cause pour chaque phénomène. Il trouve plus raisonnable de penser que tous les phénomènes sont produits par un certain ensemble de causes qui se croisent et se modifient.

De l'analogie. « L'analogie est comme une chaîne qui s'étend depuis les conjectures jusqu'à l'évidence (4). »

(1) T. VIII, p. 235. — (2) Ibid., p. 236. — (3) Ibid., ibid. — (4) Ibid., p. 241.

On doit distinguer plusieurs degrés dans l'analogie.

Il y a l'analogie qui conclut sur des rapports de ressemblance. C'est le plus faible degré d'analogie. Celle qui remonte de l'effet à la cause offre un degré supérieur de certitude (1). Puis viennent d'autres analogies qui sont fondées sur l'identité des fins, ou des moyens, ou des actes, et qui se rapprochent de plus en plus de la certitude.

Après ces observations sur les moyens de suppléer à l'évidence, Condillac montre l'application de tout ce qui précède dans un cinquième et dernier livre intitulé : *Du concours des conjectures et de l'analogie avec l'évidence de fait et l'évidence de raison ; ou, par quelle suite de conjectures, d'observations, d'analogies et de raisonnements, on a découvert le mouvement de la terre, sa figure, son orbite,* etc. Tout ce morceau est une excellente histoire des progrès de la cosmographie en ce qui concerne le globe terrestre. Mais, pour ne pas nous écarter des questions de logique, nous nous abstiendrons d'en faire l'analyse.

Voici comment s'exprime notre auteur dans le chapitre dernier ou *Conclusion.* « J'ai essayé, Monseigneur, de vous faire juger des différents degrés de certitude dont nos connaissances sont susceptibles. Vous avez vu comment on fait des découvertes, comment on les confirme, et jusqu'à quel point on s'en assure. Je vous ai donné beaucoup d'exemples et peu de règles, parce que l'art de raisonner ne s'apprend qu'en raisonnant. Il ne vous reste plus qu'à réfléchir sur ce que vous avez fait et à contracter l'habitude de le refaire (2). »

Enfin le passage suivant, qui termine l'*art de raisonner,*

(1) T. VIII, p. 251. — (2) Ibid., p. 351.

peut nous servir de transition pour arriver à l'*art de penser*. « Si vous concevez que les méthodes ne sont que des secours pour notre esprit, vous concevez encore que vous devez étudier votre esprit pour juger de la simplicité et de l'utilité des méthodes. Il s'agit donc d'observer comment vous pensez, et de vous faire un art de penser comme vous vous êtes fait un art d'écrire et un art de raisonner (1). » Ainsi, d'après Condillac, l'art de penser doit être regardé comme le complément de l'éducation littéraire commencée par l'art d'écrire, et de l'éducation scientifique commencée par l'art de raisonner.

(1) T. VIII, p. 353.

CHAPITRE SEPTIÈME.

—

Analyse de l'*Art de penser*.

L'*Art de penser* est tiré, en grande partie, de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1). On y voit aussi reparaître plusieurs idées déjà exprimées dans le *Traité des sensations*. Du reste, il est facile de voir que cet ouvrage est fait de pièces de rapport. On y trouve un peu de tout; il n'est pas d'un seul jet comme la *Logique*; il n'a pas la belle ordonnance que nous avons remarquée dans l'*Art de raisonner*.

L'*Art de penser* se divise en deux parties dont voici les titres : *De nos idées et de leurs causes; Des moyens les plus propres à acquérir des connaissances*.

[A]nalyse de la 1re partie.

La première partie est à la fois psychologique et logique. L'auteur commence par quelques réflexions qui semblent avoir pour but de prévenir toute interprétation fâcheuse de sa doctrine (2). Puis il s'occupe des perceptions, de la liaison des idées et de la nécessité des signes, trois questions de psychologie qui jouent un rôle important dans sa logique. A partir du chapitre huitième, tout se rapporte plus particulièrement à la logique; il est ques-

(1) T. VI, p. 6, voir la note. — (2) Chap. 1, de la page 5 à la page 12.

tion de la nécessité et de l'abus des idées générales, de l'inutilité et de l'abus de la synthèse et du syllogisme, des propositions identiques et des propositions instructives, des définitions de mots et de choses, de notre ignorance sur les idées de substance, de corps, d'espace, de durée, d'infini, enfin, de la manière de connaître les idées simples et les idées complexes.

Le premier chapitre ressemble, avons-nous dit, à une mesure de prudence. Voici comment il faut entendre cette remarque. L'*Art de penser* étant, comme l'*Art de raisonner*, un livre d'éducation, l'auteur craint sans doute de paraître trop s'éloigner des opinions communes. Nous l'avons vu, dans l'*Art de raisonner*, distinguer avec tout le monde, l'évidence de fait, l'évidence de sentiment et l'évidence de raison; nous le voyons ici débuter par des considérations très-sages, mais qui s'accordent mal, ce semble, avec le reste du système. Il déclare, par exemple, que c'est seulement dans l'état actuel que nos sens sont la cause de nos connaissances, et qu'ils n'en sont que la cause occasionnelle; qu'avant le péché du premier homme, il n'en était pas ainsi, et que l'âme conserve toutes ses facultés après la dissolution du corps; il démontre avec force que la matière ne saurait penser. A notre avis, si l'on voulait mettre Condillac en contradiction avec lui-même, il suffirait de comparer ces assertions avec tel ou tel passage du *Traité des sensations* et de la *Logique*.

Des perceptions.

Ces précautions oratoires ont pour but de faire accepter au lecteur ce principe fondamental de tout le système : « Nous trouvons dans nos sensations, l'origine de toutes nos connaissances et de toutes nos facultés (1). » Condillac

(1) T. VI, p. 4.

s'élève (1) contre les déclamations dont les sens ont été l'objet. D'où viennent les erreurs que l'on attribue aux sens? Elles ne viennent pas des perceptions, qui sont très-claires et très-distinctes, ni du rapport qu'on en fait à quelque chose hors de nous, mais du jugement par lequel nous affirmons que ce que nous rapportons aux choses leur appartient en effet. « Y a-t-il donc de l'obscurité ou de la confusion dans l'idée de rondeur ou dans le rapport que j'en fais? Non. Je juge ce bâtiment rond, voilà l'erreur (2). » En nous, tout est clair (3); mais nous ne connaissons pas la nature de nos perceptions (4); Malebranche et Leibnitz l'ont bien prouvé pour la grandeur et l'étendue (5). Nous ne connaissons pas non plus les qualités réelles des corps; ainsi, en considérant un corps, *je le vois carré*, mais je ne sais pas s'il l'est réellement (6). Si je veux éviter de tomber dans l'erreur, je dois m'en tenir à l'idée claire que les sens me fournissent, ne pas consulter les sens sur la nature de cette idée et la considérer abstraction faite des corps (7). D'autres abstractions nous feront découvrir dans nos sensations les idées de devoir, de vertu, de vice, toute la science morale (8), et toutes les vérités nécessaires (9). A ces conditions les sens seront pour nous l'origine de toute science.

De la cause de nos idées.

Mais si la sensation est l'origine de nos idées, quelle en est la *cause?* Pour que nos sensations deviennent des idées, il faut que nous les remarquions, il faut que l'attention nous en donne une conscience vive. « Pour se faire, par exemple, des idées par la vue, il faut regarder. Ce ne serait pas assez de voir (10). » Il y a en nous maintes choses que

(1) *Art de penser*, part. I, chap. II, pour la discussion, voir ci-après, part. II, chap. III. — (2) Ibid., p. 17. — (3) Ibid., p. 17. — (4) Ibid., p. 13. — (5) Ibid., p. 15. — (6) Ibid., p. 16. — (7) Ibid., p. 18. — (8) Ibid., ibid. — (9) Ibid., p. 19. — (10) Ibid., p. 32.

nous apercevons certainement, puisqu'elles influent sur notre conduite, mais que nous ne remarquons pas (1); aussi ne laissent-elles aucune trace en nous. Il ne suffit donc pas d'une conscience légère; il faut une conscience attentive et réfléchie.

D'après ce qui précède, il semble que l'attention est la cause des idées, puisque c'est grâce à elle que nos sensations deviennent des idées. C'est la doctrine à laquelle s'est arrêté Laromiguière. Mais, suivant Condillac, la vraie cause n'est pas encore là. Car « les objets attirent notre attention par le côté par où ils ont plus de rapport avec notre tempérament, nos passions, notre état, pour tout dire, avec nos besoins (2). » Nos besoins sont donc la cause de nos idées (3).

De la liaison des idées.

Non-seulement nos besoins sont la cause de nos idées, mais la liaison de nos besoins est la cause de la liaison de nos idées. « Nos besoins tiennent les uns aux autres, et on en pourrait considérer les perceptions comme une suite d'idées fondamentales, auxquelles on rapporterait toutes celles qui font partie de nos connaissances (4). »

Condillac signale encore, comme contribuant à former la chaîne de nos idées, l'analogie des signes, l'ordre des perceptions et la liaison des circonstances (5). Mais il ne parle ni des rapports réels des choses, parce que, dans son système, nous ne sommes jamais en rapport avec la réalité mais avec des idées, ni de l'enchaînement logique des idées, car c'est un de ces points de vue que l'empirisme néglige volontiers. Il ne dit rien non plus du rôle des facultés de l'âme dans l'association des idées. S'il parle en passant de l'imagination et de la mémoire, c'est pour

(1) T. VI, p. 30. — (2) Ibid., p. 38. — (3) Ibid., p. 1 et 4. — (4) Ibid, p. 39. — (5) Ibid., p. 40.

les faire dépendre de l'association des idées (1). Aussi sommes-nous étonnés de l'entendre dire plus loin (2) que les associations d'idées sont quelquefois volontaires. Nous ne nous expliquons pas non plus les conseils qu'il donne sur la manière de rappeler nos idées. D'après lui cela se peut toujours, « puisqu'il n'y a point d'instant où notre tempérament, nos passions et notre état n'occasionnent en nous quelques-unes de ces perceptions que j'appelle fondamentales (3). » La raison est-elle bien concluante ?

Ce chapitre sur la liaison des idées renferme des pages très-intéressantes sur l'influence de l'imagination, sur la folie, sur les romans, sur certains ouvrages de dévotion; mais on y trouve aussi d'inextricables subtilités. La *liaison des besoins*, *l'attention liant les idées des besoins*, *les perceptions des besoins devenant une suite d'idées*, *le rapport des besoins aux idées des choses produisant la liaison des idées*, etc., j'avoue que tout cela me paraît peu intelligible, et je crois que, si Condillac a recours à ce langage bizarre, c'est qu'il veut éviter à tout prix de faire intervenir l'action des facultés de l'âme, les rapports réels des choses et les rapports logiques des idées.

Des signes. Parmi les choses qui, dans la psychologie de Condillac, remplissent le rôle de nos facultés absentes, il faut surtout remarquer les signes. Notre auteur en démontre la nécessité dans deux chapitres assez étendus. Sans doute, il reste bien en deçà de ces assertions de la *Logique* et de la *Langue des calculs,* que Laromiguière lui-même appellera les *paradoxes* de Condillac. Mais il accorde déjà beaucoup aux mots; il dit, par exemple, que la justesse de notre jugement dépend de l'exactitude avec laquelle nous nous servons des signes, et que l'adresse à se servir des signes

(1) T. VI, p. 43. — (2) Ibid., p. 45. — (3) Ibid., p. 41.

fait toute la différence que l'on remarque entre les esprits. Pour découvrir les rapports du langage avec la pensée, il emploie la même méthode que pour l'origine des idées dans le *Traité des sensations*. Il procède par suppositions et conjectures. *Si* les signes nous manquaient, dit-il, nous n'aurions pas telle idée ; *j'imagine* que ce jeune homme de Chartres qui, pendant les vingt-trois premières années de sa vie, avait été sourd et muet, disposait à peine de son attention, etc. Nous apprécierons plus tard cette méthode (1).

Des idées générales.

Le chapitre VIII de cette première partie est le morceau le plus étendu que Condillac ait consacré aux idées générales. Nous devons donc nous y arrêter quelques instants. Les idées générales, dit-il, ne sont que des idées sommaires et des expressions abrégées (2); elles sont les résultats de nos observations particulières (3). Ce n'est pas d'après la nature des choses, mais d'après la manière dont nous les connaissons que nous déterminons nos idées de genres et d'espèces. Ces idées sont donc bien imparfaites, et voici en quoi consiste leur imperfection. C'est que les objets nous paraissent conformes lorsqu'ils ne le sont pas, parce que nous n'avons pas la vue assez perçante pour en découvrir les différences. C'est la limitation de notre esprit qui rend les idées générales si nécessaires. Dieu n'en a pas besoin, parce que sa connaissance infinie comprend tous les individus.

Ici se présente la question des universaux. Condillac se prononce nettement pour le nominalisme : « Louis XI, dit-il, crut devoir défendre la lecture des livres des nominaux. Ainsi l'autorité sévit contre ceux qui avaient raison. L'autorité ne raisonne pas (4). »

(1) Ci-après, part. II, chap. IX. — (2) T. VI, p. 96. — (3) Ibid., p. 123. — (4) Ibid., p. 102.

Voici d'où vient, suivant Condillac, l'erreur des réalistes. Nos premières idées qui sont particulières, présentent une vraie réalité, qu'elles perdent par l'abstraction et la généralisation. Mais alors, l'habitude nous fait conserver aux idées abstraites cette réalité qui n'appartenait qu'aux idées particulières. A cette cause d'erreur il s'en ajoute d'autres encore : 1° d'après ce principe que le néant ne peut avoir aucune propriété, nous sommes portés à affirmer que les idées abstraites sont quelque chose de réel; 2° « les noms des substances tiennent dans notre esprit la place que les sujets occupent hors de nous; ils y sont le lien et le soutien des idées simples, comme au dehors les sujets le sont des qualités. Voilà pourquoi nous sommes toujours tentés de les rapporter à ces sujets, et de nous imaginer qu'ils en expriment la réalité même (1) ; » 3° comme nous connaissons l'essence de certaines choses, telles que la sagesse, la justice, puisque nous-mêmes nous en avons formé l'idée sans modèles, les scolastiques ont cru en savoir aussi long sur la *corporéité*, l'*animalité*, l'*humanité;* 4° enfin, il est plus commode de supposer sous les mots une réalité, une entité, que de déterminer par l'analyse, et de fixer dans son esprit toutes les idées simples que doivent signifier les mots. Le premier procédé satisfait à la fois notre impatience et notre curiosité, tandis que le second veut du temps, de l'expérience et de la réflexion.

Telles sont les causes de l'erreur du réalisme et les raisons qui font craindre qu'on ne renonce jamais aux abstractions réalisées. Voici maintenant ce qu'un tel système produit dans la science. C'est au réalisme que nous devons « l'heureuse découverte des qualités occultes, des formes

(1) T. VI, p. 113.

substantielles, des espèces intentionnelles (1), » et, pour ne parler que de ce que l'on rencontre chez les modernes, c'est à lui que nous devons cette prétention des philosophes de voir sous les mots *être*, *substance*, *essence*, *genre*, *espèce*, autre chose que des collections d'idées simples qui viennent des sens et de vouloir pénétrer plus avant (2). Les noms des substances, *corps*, *animal*, *homme*, *métal*, *or ou argent*, dévoilent tous aux yeux des philosophes des êtres cachés au reste des hommes.

De là une infinité de questions superflues : la glace et la neige sont-elles de l'eau? Un fœtus monstrueux est-il un homme? Dieu, les corps, les esprits sont-ils des substances? De là les définitions par genre prochain et différence spécifique, définitions qui seront toujours défectueuses par l'impuissance où nous sommes de connaître les essences (3).

On a réalisé les facultés de l'âme; on s'est demandé si le jugement appartient à l'entendement ou à la volonté; s'ils sont l'un et l'autre également actifs et également libres, si la volonté est capable de connaissance ou si ce n'est qu'une faculté aveugle, si enfin elle commande à l'entendement ou si celui-ci la guide et la détermine. Ceux même, tels que les cartésiens, qui ont remarqué expressément que les facultés ne sont point des êtres distingués de l'âme, ont agité ces questions. Ils ont donc réalisé des idées abstraites contre leur intention et sans s'en apercevoir. Mais ce sont là des questions futiles qui se résolvent d'elles-mêmes, si l'on réfléchit que l'affirmative et la négative dépendent du point de vue où l'on se place. « Il suffit, dans ces sortes de cas, d'expliquer les termes,

(1) T. VII, p. 105. — (2) Ibid., p. 105. — (3) Ibid., p. 107.

en déterminant, par des analyses exactes, les idées que l'on se fait des choses (1). »

L'abus des idées générales a introduit un jargon ridicule que l'on prend pour de la science. Wolf définit l'impossible *ce qui implique contradiction*, le possible *ce qui n'implique pas contradiction*, l'existence *le complément de la possibilité*. « L'existence est donc *le complément de la non implication de contradiction*. Quel langage! En observant mieux l'ordre naturel des idées, on aurait vu que la notion de la possibilité ne se forme que d'après celle de l'existence (2). »

Telles sont à peu près les idées exprimées dans ce chapitre. Nous examinerons plus tard (3) ce qu'elles peuvent offrir de vrai ou de faux ; mais, dès à présent, il est impossible d'en méconnaître le haut intérêt et le rapport au sujet qui nous occupe.

Des principes généraux.

Le chapitre IX a aussi pour sujet une importante question de logique, *Des principes généraux et de la synthèse*. Nous devons nous y arrêter comme au précédent.

Les hommes, dit Condillac (4), ont fait leurs premières découvertes en suivant la vraie méthode qui est l'analyse. Pour soulager la mémoire et mettre de la précision dans le langage, ils ont résumé leurs observations particulières dans des propositions générales. Mais ayant oublié de bonne heure avec la méthode d'investigation celle de doctrine, ils n'ont plus trouvé d'autre moyen de démontrer la vérité d'une découverte, que de faire voir qu'elle s'accordait avec les propositions générales que personne ne révoquait en doute. Cela fit croire que ces propositions étaient la vraie source de nos connaissances. Ajoutez à

(1) T. VII, p. 110. — (2) T. VI, p. 118. — (3) Voir notre IIe partie, chap. VI. — (4) T. VI, p. 120 et 121.

cela le désir de paraître profond en faisant mystère de la vraie méthode qui est toute simple, et vous comprendrez pourquoi les propositions générales ont été prises pour principes.

De la synthèse. « L'inulitité et l'abus de ces principes paraît surtout dans la synthèse, méthode où il semble qu'il soit défendu à la vérité de paraître, qu'elle n'ait été précédée d'un grand nombre d'axiomes, de définitions et d'autres propositions prétendues fécondes (1). » Cette méthode, peu propre à corriger un principe vague, une notion mal déterminée, laisse subsister tous les vices de raisonnement, on les cache sous les apparences d'un grand ordre, qui est aussi superflu qu'il est sec et rebutant. C'cst ce que l'on voit dans les ouvrages de métaphysique, de morale et de théologie où l'on a voulu s'en servir (2), tels que ceux de Descartes, de Malebranche, de Spinoza, d'Arnauld, de Boursier. Les mathématiques même doivent leur certitude, non à cette méthode, mais à l'analyse.

« Une idée générale ne peut nous faire descendre qu'aux connaissances qui nous ont ont élevés jusqu'à elle, ou à celles qui auraient également pu nous en frayer le chemin (3). » Elle nous sert à marquer les principaux endroits par où nous avons passé (4).

La synthèse, propre tout au plus à démontrer d'une manière fort abstraite les choses qu'on pourrait prouver d'une manière bien plus simple, éclaire d'autant moins l'esprit qu'elle cache la route qui a conduit aux découvertes. Il est à craindre qu'elle n'en impose, parce qu'avec des propositions détachées il est aisé de prouver tout ce qu'on veut. Enfin, elle n'abrége pas : car les auteurs qui

(1) T. VI, p. 122. — (2) Ibid., p. 123. — (3) Ibid., p. 124. — (4) Ibid., p. 128.

s'en servent tombent dans des redites fréquentes et beaucoup de détails inutiles.

Du syllogisme.

Rien de plus frivole que la méthode syllogistique (1). Car il suffirait de décomposer les idées pour en apercevoir les rapports. Toute la force de la démonstration est dans l'identité que la décomposition des idées rend sensible. Il importe peu de la forme que l'on donne au raisonnement, et les idées moyennes, dont les logiciens font tant d'usage, ne sont qu'une source d'abus.

Le seul moyen d'acquérir des connaissances est de remonter à l'origine de nos idées, d'en suivre la génération et de les comparer sous tous les rapports possibles, c'est-à-dire, *de décomposer et composer méthodiquement, ce que j'appelle analyser.*

La question des principes généraux et de la synthèse conduit naturellement à celle des propositions identiques et instructives et des définitions, qui fait l'objet du chapitre X.

L'opinion de Condillac sur les propositions identiques et instructives, sur les définitions de mots et celles de choses, est une des parties originales et curieuses de sa logique.

Propositions identiques et propositions instructives.

En soi toute proposition est identique. Mais parmi les propositions identiques, les unes n'apprennent rien à personne, comme celle-ci, le *blanc est le blanc,* les autres, comme celle-ci, les *trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, sont identiques pour un géomètre, mais instructives pour celui qui ne connaît pas la géométrie. Une proposition instructive est donc *celle qui ne paraît pas identique à celui qui remarque pour la première*

(1) T. VI, p. 131.

fois le rapport des termes dont elle est composée. Les propositions sont donc instructives pour les ignorants, identiques pour ceux qui savent. Un esprit supérieur ne ferait que dire de mille manières *le même est le même* (1).

Ces vues sur les propositions se rattachent à la théorie de l'idendité qui tient tant de place dans la logique de Condillac.

De la définition.

Il y a trois sortes de définitions : celle de chose, celle de mot, et la description.

Suivant Condillac, les définitions telles que celle-ci, *l'âme est un être capable de sensation*, sont des définitions de mots, et les définitions dont on se sert en mathématiques et en morale sont de choses. Voilà une doctrine qui surprendra plus d'un lecteur. Cependant, elle est en rapport avec le reste du système. Rappelons-nous, en effet, que, pour Condillac, le mot *âme,* comme les mots *faculté, homme, bœuf,* n'est qu'une expression sommaire, un signe par lequel nous résumons plusieurs idées particulières, afin de mettre de la précision dans le langage et de soulager la mémoire. Dès lors, une définition de l'âme est purement verbale. Mais, en morale et en mathématiques, nous connaissons l'essence des choses (2). Ces sciences se servent donc de définitions de choses.

Les définitions de mots, comme par exemple l'analyse des opérations de l'âme, deviennent des définitions de choses par un effet des bornes de notre esprit. Pour un esprit supérieur, ces analyses ne seraient que des définitions de mots, propres à lui faire connaître l'usage des différents noms que nous donnons à la sensation (3). Mais

(1) T. VI, p. 140. — (2) Ibid., p. 114. — (3) Ibid., p. 141.

ce sont des définitions de choses pour celui qui ne se connaît pas encore (1).

Condillac revient sur les définitions dans le chapitre XIII, comme on le verra bientôt. On peut remarquer, en passant, l'analogie de sa doctrine avec celle de Laromiguière. L'auteur des *Leçons de philosophie* dira aussi que les définitions sont de mots pour les savants et de choses pour les ignorants.

aleur des es de substce. d'espa-, de durée, fini.

Avec le chapitre XI, nous abordons cet ordre de questions qui est un éternel sujet de disputes entre les écoles philosophiques : il s'agit de la valeur des idées de substance, d'espace, de durée, d'infini.

Que savons-nous sur l'être où nos sensations se succèdent? « Il ne se connaît que comme quelque chose qui est dessous ses sensations, et en conséquence, nous l'appelons *substance* (2). »

Que savons-nous sur la substance des choses extérieures ? « Nos sensations deviennent les qualités des objets sensibles..... Nous nous représentons quelque chose pour les recevoir, quelque chose que nous imaginons encore dessous, et que pour cette raison nous nommons encore substance (3). » On aurait grand tort de vouloir juger de ce que les êtres sont en réalité « par les apparences sous lesquelles ils se montrent à nous (4). »

D'après ce qui précède, Condillac réduirait à bien peu de chose ce que nous savons sur les substances. Mais sa critique sera moins absolue dans un autre endroit de l'*Art de penser*, où il déclarera que nos connaissances à cet égard sont seulement incomplètes (5), et qu'il dépend de nous de parler des substances dans la dernière exactitude.

(1) T. VI, p. 141. — (2) Ibid., p. 143. — (3) Ibid., p. 144. — (4) Ibid., p. 145.— (5) Ibid., p. 171.

Nos sensations, dont la collection est devenue tour à tour l'âme et les corps, vont devenir encore autre chose. A cette question : qu'est-ce que l'étendue, le mouvement et la durée? Condillac répond : c'est la coexistence des sensations (1). L'idée d'espace vient d'une abstraction qui a décomposé nos sensations. Nous pouvons même par différentes abstractions avoir les idées de ce que nous appelons *vide, espace pénétrable, matière similaire*. Mais ces abstractions ne font que décomposer nos sensations (2). »

« Nous n'avons point d'idées de l'infini (3). » En effet, pour acquérir les idées de nombre, « il n'est pas nécessaire, comme on le prétend, de supposer en nous l'idée d'un nombre infini..... Il suffit de supposer que nous sommes capables de nous faire l'idée de l'unité, de l'ajouter à elle-même et d'attacher à chaque collection un signe (4). »

Nous nous imaginons que si nous pouvons sans cesse ajouter à l'unité, c'est parce que l'idée de l'infini nous est présente. « Cependant, qu'on ajoute sans cesse des unités les unes aux autres, parviendra-t-on jamais à pouvoir dire *voilà le nombre infini,* comme on peut dire *voilà le nombre mille?* (5) »

Telle est l'opinion de Condillac sur les idées de substance, d'espace, d'infini. Il dit quelque part qu'il ne veut pas recommencer les disputes des métaphysiciens, mais simplement établir les idées que nous nous formons (6). Mais il nous semble que la manière dont il s'exprime n'est pas faite pour terminer les disputes.

Idées simples, idées complexes.

Le dernier chapitre de la première partie (chap. XIII) roule sur un sujet que Laromiguière traitera plus tard dans

(1) T. VI, p. 148. — (2) Ibid., p. 148. — (3) Ibid., p. 156. — (4) Ibid., p. 157. — (5) Ibid., p. 158. — (6) Ibid., p. 143.

une leçon ingénieuse, les idées simples et les idées complexes. Condillac en prend occasion de revenir sur les définitions. *Pour connaître les idées simples*, dit-il, il suffit de réfléchir sur ce qu'on éprouve à la vue des objets (1). *Pour connaître les idées complexes,* il faut les analyser et suivre le progrès de leur génération (2). De là l'inutilité des définitions par genre et par différence. Pour les idées simples, l'usage de ces définitions est impossible, et, s'il s'agit d'idées composées, ces définitions renferment toujours quelque chose d'arbitraire qui donne matière à des disputes (3).

L'abus des définitions, défaut ordinaire des philosophes, se rencontre quelquefois chez les mathématiciens. « C'est une des suites de la synthèse qu'ils ont si fort à cœur (4). »

onde partie

La seconde partie de l'*Art de penser* a pour titre : *Des moyens les plus propres à acquérir des connaissances*. Nous n'aurons pas besoin d'insister autant que sur la première. Car l'auteur reproduit ce qu'il a déjà dit dans un autre ouvrage (5), sur l'indétermination des idées et des mots considérée comme la cause unique de nos erreurs, sur la manière de déterminer les idées et les mots, sur l'ordre à suivre dans la recherche et l'exposition de la vérité.

Aux observations qu'il a déjà faites il en ajoute quelques-unes dont nous allons rendre compte.

'art de sou- nir son at- ntion.

Il serait intéressant de comparer à certains passages de la *Recherche de la vérité*, le chapitre intitulé : *De l'art de conduire et de soutenir son attention et sa réflexion*. Cet art consiste, suivant Condillac, à employer à propos les

(1) T. VI, p. 164. — (2) Ibid., ibid. — (3) Ibid., p. 166. — (4) Ibid., p. 167. — (5) L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

sens, l'imagination, la liaison des idées et les règles de la méthode.

Certains philosophes ont eu tort de croire que les sens sont un obstacle à la réflexion. Consultons, en effet, l'expérience. Assurément, lorsqu'on se recueille dans le silence et l'obscurité, le plus petit bruit, la moindre lueur suffisent pour distraire (1). Mais lorsque je médite pendant le jour et au milieu du bruit, il suffit, pour me donner une distraction, que la lumière ou le bruit cesse tout à à coup. Cette double expérience prouve que ce qui fait obstacle à la réflexion, ce ne sont pas nos sensations, mais bien les révolutions inopinées (2). « Je dis inopinées. Car, quels que soient les changements qui se font autour de nous, s'ils n'offrent rien à quoi nous ne devions naturellement nous attendre, ils ne font que nous appliquer plus fortement à l'objet dont nous voulions nous occuper (3). »

Puisque ce sont les révolutions inopinées qui font obstacle à la réflexion, le meilleur moyen de soutenir l'attention sera la liaison des idéés. « Tout consiste à savoir former ces liaisons conformément au but qu'on se propose et aux circonstances où l'on se trouve. Avec cette adresse, il ne sera pas nécessaire d'avoir, comme quelques philosophes, la précaution de se retirer dans des solitudes, ou de s'enfermer dans un caveau, pour y méditer à la lueur d'une lampe (4). »

Condillac remarque avec raison que nous sommes continuellement assaillis par les idées sensibles et intellectuelles, qu'il ne faut, par conséquent renoncer ni aux unes ni aux autres, mais qu'il faut repousser les idées intellec-

(1) T. VI, p. 212. — (2) Ibid., p. 213. — (3) Ibid., p, 214. — (4) Ibid., p. 215.—

tuelles comme les idées sensibles, quand elles n'ont point d'analogie avec l'objet de notre réflexion (1). »

L'imagination peut être d'un grand secours pour soutenir l'attention. « Elle rend les idées équivalentes à des sensations (2).

Enfin, il nous faut une méthode; mais une méthode simple et que nous nous soyons faite nous-mêmes, en remarquant toutes les circonstances qui nous ont donné des idées quand nous en avons eu (3). A ce point de vue, les hommes de génie auraient rendu un grand service à l'esprit humain s'ils avaient fait l'histoire de leur esprit. « Descartes l'a fait et c'est une des plus grandes obligations que nous lui ayons (4). »

Parmi les moyens d'apprendre à soutenir l'attention, Condillac ne pouvait oublier l'étude des mathématiques. « Les mathématiques, dit-il, sont la science où l'on connaît le mieux l'art de conduire sa réflexion. Elles doivent cet avantage à la précision des idées, à l'exactitude des signes et à l'enchaînement dans lequel elles présentent les choses (5). »

De l'analyse. Condillac avait exposé en partie ses idées sur l'analyse, dans le chapitre de l'*Essai* intitulé : *De l'ordre que l'on doit suivre dans la recherche de la vérité.* Ce chapitre est reproduit littéralement dans l'*Art de penser,* mais précédé d'un autre spécialement consacré à l'analyse dont on examine la nature et l'utilité.

« Analyser, c'est décomposer, comparer et saisir des rapports (6). » Nous reconnaissons cette doctrine qui réduit à un seul les deux procédés fondamentaux de la méthode. On sent les efforts que fait Condillac pour établir

(1) T. VI, p. 216. — (2) Ibid., p. 217. — (3) Ibid., p. 218. — (4) Ibid., p. 219. — (5) Ibid., ibid. — (6) Ibid., p. 221.

cette identité. « Il ne faut pas, dit-il, décomposer au hasard, il faut présenter les idées partielles dans *le point de vue où l'on voit se reproduire le tout qu'on analyse* (1). » En d'autres termes, l'analyse compose et décompose. Il n'y a pas deux procédés; il n'y en a qu'un seul.

« L'analyse est le vrai secret des découvertes, parce qu'elle tend, par sa nature, à nous faire remonter à l'origine des choses..... elle est ennemie des principes vagues et de tout ce qui peut être contraire à l'exactitude et à la précision (2). »

« On raisonne au hasard quand on ne sait pas analyser; car alors, on ne peut reconnaître l'évidence, ni en distinguer les différentes espèces, ni, lorsqu'elle manque, déterminer les différents degrés de certitude dont les choses sont susceptibles (3). »

L'*Art de penser* se termine par cette conclusion un peu brusque: « Dans la première partie de cet ouvrage, nous avons expliqué la génération des idées; dans la seconde, nous avons fait voir comment on doit conduire son esprit: c'est tout ce que renferme l'art de penser. »

Outre les ouvrages dont nous venons de faire l'analyse, le *Cours d'études à l'usage du prince de Parme* comprend treize volumes consacrés à l'histoire ancienne et à l'histoire moderne. Cette partie du *Cours* offre le plus grand intérêt non-seulement à l'historien, mais encore au moraliste et au publiciste. Le dernier volume est consacré tout entier au développement de cette pensée que l'histoire est une école de morale et de politique. Il serait curieux de le comparer à l'*Esprit des lois* de Montesquieu et surtout aux ouvrages

(1) T. VI, p. 221. — (2) Ibid., p. 222. — (3) Ibid., p. 227.

du frère de Condillac, de Mably. Le premier volume de ce cours d'histoire renferme quelques aperçus de critique historique dont nous présenterons à la fois l'analyse et l'appréciation dans la seconde partie de notre travail.

CHAPITRE HUITIÈME.

—

Analyse de la *Logique*.

Voici le plus court, le plus agréable et peut-être le plus caractéristique de tous les ouvrages de Condillac, celui que Laromiguière lût huit fois de suite, lorsqu'il en eut pris connaissance, et dans lequel il admirait *cette merveilleuse simplicité d'idée, fruit d'une longue habitude de pens. r, jointe à une méthode lumineuse et facile.*

Nous devons encore donner quelque étendue à l'analyse de ce traité où les théories logiques de notre auteur sont présentées avec plus de hardiesse que dans les précédents et avec plus de suite que dans la *Langue des calculs.*

Dès les premières pages on voit tout ce qui qu'il y a de neuf dans le dessein et la composition de cet ouvrage. Condillac s'exprime ainsi : « Nous ne commencerons pas cette logique par des définitions, des axiomes, des principes. Nous commencerons par observer les leçons que la nature nous donne (1). »

Première partie. La nature et la manière dont elle nous enseigne l'analyse, tel est le sujet de la première partie.

Comment un enfant acquiert-il ses premières connaissances? En suivant les leçons de la *nature.* Ses besoins

(1) T. XXII, p. 4.

suffisent pour le guider, et il ne se trompe jamais, ou, du moins, ses erreurs ne sont pas de longue durée. Les erreurs commencent, lorsque nous jugeons des choses qui ont peu de rapport à nos besoins, parce qu'alors la *nature* cesse de nous avertir de nos méprises.

Si nous pouvions observer dans les enfants le premier développement de nos facultés, ce serait le meilleur moyen d'étudier l'action de la *nature*. Mais comme nous en serions réduits à des suppositions, examinons comment nous nous conduisons nous-mêmes dans l'acquisition des connaissances dont nous sommes sûrs.

Condillac imagine ici ce bel exemple d'analyse descriptive qui depuis a été tant de fois cité. « Je suppose un château qui domine sur une vaste campagne, etc. » Il nous fait toucher du doigt cette vérité, que, pour connaître les choses, un premier coup d'œil ne suffit pas, mais qu'il faut les observer l'une après l'autre, il ajoute que l'ordre successif dans lequel on les observe doit ressembler à l'ordre simultané qui est entre elles.

Tout cela constitue l'analyse, cette opération qui décompose les choses pour les recomposer. Il n'y a pas d'autre méthode que l'analyse. Cette méthode est connue de tout le monde. « Il n'y a pas jusqu'aux petites couturières qui n'en soient convaincues. Car si, leur donnant pour modèle une robe d'une forme singulière, vous leur proposez d'en faire une semblable, elles imagineront naturellement de défaire et de refaire ce modèle, pour apprendre à faire la robe que vous demandez. Elles savent donc l'analyse aussi bien que les philosophes (1). »

« Il y a des esprits justes qui paraissent n'avoir jamais rien étudié, parce qu'ils ne paraissent pas avoir médité

(1) T. XXII, p. 28.

pour s'instruire : cependant ils ont fait des études et les ont bien faites. Comme ils les faisaient sans dessein prémédité, ils ne songeaient à prendre les leçons d'aucun maître, et ils ont eu le meilleur de tous, la *nature* (1). »

C'est la *nature* qui nous apprend à aller du connu à l'inconnu. Lorsqu'un homme qui n'a point étudié veut me faire comprendre une chose, il prend une comparaison dans une autre que je connais. Les savants, au contraire, oublient toujours d'aller du connu à l'inconnu.

Ce sont encore les leçons de la *nature* que nous suivons dans nos classifications des êtres. L'enfant, après avoir eu l'idée d'un arbre, trouve commode de se servir d'un nom qu'il connaît, et de l'appliquer à toutes les plantes qui paraissent avoir quelque ressemblance avec cet arbre. *Sans qu'il ait dessein de généraliser, sans même remarquer qu'il généralise*, son idée deviendra tout à coup générale. Plus tard il formera, toujours *sans dessein et sans le remarquer*, des classes subordonnées, et, en cela, il ne fera qu'obéir à ses besoins (2).

Nos idées forment un système conforme à nos besoins, et nous distinguons des classes d'après notre manière de concevoir, et non d'après la nature de choses. « Demandera-t-on jusqu'à quel point les genres et les espèces peuvent se multiplier ? Je réponds, ou plutôt, la *nature* répond elle-même jusqu'à ce que nous ayons assez de classes pour nous régler dans l'usage des choses relatives à nos besoins (3). »

C'est un abus de supposer qu'il y a dans la nature comme dans notre esprit des genres et des espèces. Tout est distinct dans la nature. L'art de classer n'éclaire que les points principaux et il y a nécessairement d'autres points où les

(1) T. XXII, p. 29. — (2) Ibid., p. 38. — (3) Ibid., p. 43.

espèces se confondent. « Ce n'est pas là un inconvénient. Car demander si cette plante est un arbre ou un arbrisseau..... c'est seulement demander si nous devons lui donner le nom d'arbre ou d'arbrisseau. Or, il importe peu qu'on lui donne l'un plutôt que l'autre (1). »

Tout ce qui précède se rapporte à la manière dont la nature nous fait observer les objets sensibles. Mais, en observant les objets sensibles, nous nous élevons naturellement à des objets qui ne tombent pas sous les sens. Ainsi le mouvement est un effet que je vois, cet effet à une cause que je nomme force. Ce mot *force* n'est qu'un mot et nous n'avons aucune idée de la force. Mais quoique les sens ne nous donnent aucune idée de la force, ils nous donnent une idée de Dieu. Car *Dieu a imprimé ses attributs sur les choses extérieures*. Les sens nous donnent aussi une idée des actions et des habitudes de l'âme, en nous montrant les actions et les habitudes du corps qui en sont les effets (2). Par là ils nous donnent une idée du vice et de la vertu qui consistent dans les bonnes et les mauvaises habitudes, et de la moralité des actions qui consiste dans leur conformité avec les lois. « Ces actions sont visibles et les lois le sont également, puisqu'elles sont des conventions que les hommes ont faites..... Cependant, nous ne les avons pas faites seuls, la nature les faisait avec nous; elle nous les dictait, et il n'était pas en notre pouvoir d'en faire d'autres. Les besoins et les facultés de l'homme étant donnés, les lois sont données elles-mêmes ; et, quoique nous les fassions, Dieu qui nous crée avec de tels besoins et de telles facultés, est, dans le vrai, notre seul législateur (3). »

Ainsi, nous ne pouvons douter que toutes nos idées ne

(1) T. XXII, p. 44. — (2) Ibid., p. 55. — (3) Ibid., p. 56 et 57.

viennent des sens. « Mais il s'agit d'étendre la sphère de nos connaissances. Or si, pour l'étendre, nous avons besoin de savoir conduire notre esprit, on conçoit que, pour apprendre à le conduire, il faut le connaître parfaitement.

Ici l'auteur consacre deux chapitres à une analyse des facultés de l'âme, qui est peut-être la plus précise que l'on rencontre dans tous ses ouvrages (1).

Puis, soit pour compléter le système de l'âme, soit, comme il le dit, pour préparer, en raisonnant sur une matière simple et facile, la seconde partie de la *Logique*, qui a pour objet l'artifice du raisonnement, il s'occupe des causes de la sensibilité et de la mémoire. A l'encontre des *esprits animaux* et des *traces du cerveau*, qu'il accuse de ne reposer ni sur l'observation ni sur l'analogie, il esquisse, d'après l'expérience et sans avoir la prétention de tout expliquer, une théorie des mouvements par lesquels s'expliquent la végétation et la sensibilité, des mouvements et des habitudes de mouvement par lesquels le cerveau est la cause occasionnelle de la mémoire. Là se trouve une comparaison très-développée entre l'homme et un clavecin, comparaison qui explique fort peu de chose, mais qui est un élégant morceau de littérature.

Seconde partie La seconde partie de la *Logique* a pour titre : l'*analyse considérée dans ses moyens et dans ses effets, ou l'art de raisonner réduit à une langue bien faite.*

Les connaissances que nous donne la nature, dit notre auteur, forment un système où tout est parfaitement lié. Mais, oubliant les leçons de la nature, nous raisonnons d'après de mauvaises habitudes. De là nos erreurs.

(1) Laromiguière, dans ses *Leçons de philosophie*, la prend pour base de son étude sur la psychologie de Condillac.

« Toutes ces erreurs paraissent supposer en nous autant de mauvaises habitudes que de jugements faux reçus pour vrais. Cependant, toutes ont la même origine, et viennent également de l'habitude de nous servir des mots, avant d'en avoir déterminé la signification (1). »

« Il n'y a qu'un moyen de remettre de l'ordre dans la faculté de penser. C'est d'oublier ce que nous avons appris, de reprendre nos idées à leur origine, d'en suivre la génération, et de refaire, comme dit Bacon, l'entendement humain (2). »

Quel est le moyen qui nous est donné par la nature pour bien raisonner? C'est le langage. Suivant Condillac, non-seulement toute langue est une méthode analytique, mais toute méthode analytique est une langue (3).

Il y a d'abord une espèce de langage inné quoiqu'il n'y ait point d'idées innées (4). Car nous naissons avec les organes instruments de ce langage. C'est le langage d'action. Il analyse la pensée; car il faut analyser la pensée, soit pour se faire comprendre, soit pour comprendre. La sensation analysée par le langage, voilà ce qui fournit l'idée (5) qui, par conséquent, n'est pas innée. Qu'est-ce qui rendra le langage intelligible? Ce sera l'analogie (6).

Après le langage d'action, le langage articulé nous a montré et analysé la pensée. Ces analyses faites d'abord naturellement et sans projet, étaient exactes, parce qu'elles portaient sur des objets nécessaires à nos besoins. Les premières langues sont donc les plus bornées, mais non pas les plus mal faites. Plus tard, on se mit à parler pour parler, et les langues se remplirent d'imperfec-

(1) T. XXII, p. 106. — (2) Ibid., p. 107. — (3) Voyez : *Langue des calculs*, page 1 : « Ces deux vérités, aussi simples que neuves, ont été démontrées, la première dans ma *Grammaire*, la seconde dans ma *Logique*. » — (4) T. XXII, p. 110. — (5) Ibid., p. 116. — (6) Ibid., p. 115.

tions. Maintenant le tort des logiciens est de chercher l'art de raisonner dans le mécanisme du discours, en laissant subsister les imperfections des langues. Ces imperfections sont frappantes, surtout dans la métaphysique. Jamais, dans les langues des peuples primitifs, on n'aurait associé à aucun signe les idées bizarres que l'on associe maintenant au mot *substance*.

Une autre cause de l'imperfection des langues, c'est leur mélange qui fait disparaître l'analogie et la suite du système.

Les aperçus qui précèdent nous conduisent déjà à la thèse énoncée par l'auteur dans le titre même de cette seconde partie, savoir que *l'art de raisonner se réduit à une langue bien faite*. Ce qui prouve encore cette thèse, c'est que les idées abstraites et générales ne sont que des dénominations.

Mais comment arriver à une langue bien faite? Par quels moyens peut-on faire sa langue? Par l'analyse. C'est l'analyse qui fait les langues (1); c'est à l'analyse à déterminer nos idées (2). C'est l'analyse qui nous montre d'où viennent les idées simples et quelles sont les idées partielles qui entrent dans une idée composée. Il est inutile et souvent impossible de recourir aux définitions. La synthèse est une méthode ténébreuse, et quoi qu'en disent MM. de Port-Royal, la seule différence qu'il y ait entre elle et l'analyse, c'est qu'elle commence toujours mal, tandis que l'analyse commence toujours bien.

« Si on se rappelle que l'art de raisonner se réduit à une langue bien faite, on jugera que la plus grande simplicité et la plus grande précision de l'analyse ne peuvent

(1) T. XXII, p. 137. — (2) Ibid., p. 147.

être que l'effet de la plus grande simplicité et de la plus grande précision de langage (1). »

Ici, Condillac prouve, par un exemple emprunté à l'algèbre, combien le raisonnement est simple quand la langue est simple. Et il ne faut pas croire que, pour donner au raisonnement cette rigueur et cette simplicité, il soit nécessaire de parler avec des x, des a et des b. En effet, quand nous expliquons la génération des facultés de l'âme, « nos raisonnements faits avec des mots sont aussi rigoureusement démontrés que pourraient l'être des raisonnements faits avec des lettres (2). »

Tout l'artifice du raisonnement algébrique consiste en deux choses : 1° établir l'état de la question, c'est-à-dire, traduire les données dans l'expression la plus simple; 2° dégager les inconnues. Et cet artifice est le même dans toutes les sciences. En métaphysique, lorsqu'on demande quelle est l'origine et la génération des facultés de l'âme, la sensation est l'inconnue que nous avons à dégager, pour découvrir comment elle devient successivement attention, comparaison, jugement, etc. « C'est ce que nous avons fait, et nous avons vu que, comme les équations $x - 1 = y + 1$ et $x + 1 = 2y - 2$ passent par différentes transformations pour devenir $y = 5$ et $x = 7$, la sensation passe également par différentes transformations pour devenir l'entendement (3). »

C'est par cette réflexion que se termine, à proprement parler, la *Logique* de Condillac. Car le chapitre suivant *Des différents degrés de certitude* n'est qu'un sommaire de quelques chapitres de l'*Art de raisonner*, auxquels nous renvoie l'auteur.

(1) T. XXII, p. 155. — (2) Ibid., p. 166. — (3) Ibid., p. 175.

Les résumés qui précèdent suffiraient à la rigueur pour nous donner une idée des théories logiques de Condillac. Mais ces théories vont s'accuser plus fortement encore dans la *Langue des calculs,* ce singulier ouvrage dont Laromiguière a résumé la doctrine dans un discours intitulé d'abord *les Paradoxes de Condillac* (1).

(1) C'est le titre qu'il donna à son *Discours sur le raisonnement*, lorsqu'il le publia pour la première fois, en 1805.

CHAPITRE NEUVIÈME.

Analyse de la *Langue des calculs*.

lut de cet ouvrage.

Dans cet ouvrage, dont la matière est empruntée aux mathématiques, Condillac a en vue toutes les sciences, comme il le déclare lui-même en ces termes : « Les mathématiques dont je traiterai, sont, dans cet ouvrage, un objet subordonné à un objet bien plus grand. Il s'agit de faire voir comment on peut donner à toutes les sciences cette exactitude qu'on croit être le partage exclusif des mathématiques (1). »

Or, comment peut-on atteindre ce but? En donnant aux langues de toutes les sciences la simplicité, l'analogie, la détermination exacte qui leur manquent, et qui se rencontrent dans la langue des mathématiques. Cette langue est bien faite, parce qu'elle suit la nature et l'analogie. Les langues vulgaires et celle des philosophes sont arbitraires et capricieuses. Mais on peut en corriger les vices; on peut, comme le dira plus tard Laromiguière, convertir les jargons que parlent les sciences morales et métaphysiques, en autant de belles langues que tout le monde apprendra facilement.

(1) T. XIII, p. 8. Dans le procès-verbal de la levée des scellés apposés sur les manuscrits ayant appartenu à l'abbé de Mably, on fait de la *Langue des calculs* un *Ouvrage élémentaire*.

Il n'est pas étonnant que Condillac ait entrepris de réformer toutes les sciences par des considérations sur le langage, puisque, d'après lui, toutes nos erreurs viennent de ce que nous raisonnons sur des signes mal déterminés, et que toute la méthode (1), bien plus, la science elle-même (2) n'est qu'une langue bien faite. On ne sera pas surpris non plus qu'il ait choisi comme type la langue des mathématiques, puisque cette langue est un système de signes où tout est déterminé par l'analogie la plus parfaite.

L'analogie devenant, après les premières indications fournies par la nature, la seule règle de nos pensées : voilà ce que Condillac ne cesse de nous montrer à travers mille détails empruntés à l'arithmétique et à l'algèbre. Cette idée de l'analogie, de l'identité du connu et de l'inconnu, à la lumière de laquelle le philosophe a l'air de découvrir ou de retrouver la science des nombres, fait réellement de son ouvrage une sorte de méthode vivante.

Division de l'ouvrage.

On peut dire que la langue du calcul comprend divers dialectes, celui des doigts, celui des noms, celui des lettres, celui des chiffres, et cet autre dialecte que l'on parle depuis Leibnitz et Newton. Condillac les observe successivement (à l'exception du dernier)(3), il montre quel parti on a pu tirer de chacun d'eux pour les opérations du calcul, et comment le besoin et l'analogie ont conduit les hommes de l'un à l'autre.

L'ouvrage est divisé en deux livres : le premier a pour sujet *la langue des calculs considérée dans ses commencements;* le second traite *des opérations du calcul avec les chiffres et avec les lettres*. Essayons d'en faire aper-

(1) T. XXIII, p. 1. — (2) Ibid., p. 7. — (3) On sait que la *Langue des calculs* n'est pas achevée.

cevoir la contexture générale, après quoi nous résumerons à part ce qui se rapporte plus spécialement à la logique.

re premier. En considérant la langue des calculs dans ses commencements, l'auteur remarque d'abord que « le calcul avec les doigts est le premier calcul, comme le langage d'action est le premier langage (1). » En ouvrant successivement les doigts d'une main ou des deux mains, on représente des nombres qui croissent successivement d'une unité. C'est ce qu'on appelle *numération*. Si, au contraire, on les ferme successivement, les nombres décroîtront comme ils croissaient, c'est-à-dire successivement d'une unité. C'est ce qu'on pourrait appeler *dénumération* (2). A ces deux opérations se réduit toute espèce de calcul. On pourra employer d'autres signes et imaginer d'autres méthodes, mais, en définitive, « calculer ne sera jamais que numérer et dénumérer (3) ; » l'addition ne sera qu'une numération abrégée; la multiplication sera un cas particulier de l'addition . Même rapport entre la dénumération, la soustraction et la division (4).

Là s'arrête Condillac, en parlant du calcul avec les doigts : « Ne nous pressons pas, dit-il, nous irons plus sûrement et nous arriverons plus tôt, » surtout quand nous aurons des signes plus commodes (5).

Ces signes plus commodes seront les noms. « Pour peu que les nombres fussent composés, ils ne s'offriraient à nous que sous une idée vague de multitude, si à chaque collection d'unités nous n'avions pas donné un nom, pour la distinguer de la collection précédente qui a une unité de moins, et de la collection suivante qui a une unité de plus (6). »

(1) T. XXIII, p. 10. — (2) Ibid, p. 12. — (3) Ibid., ibid. — (4) Ibid., p. 28. — (5) Ibid, p. 30. — (6) Ibid., p. 31.

Douze chapitres de la première partie sont consacrés au calcul avec les noms, et, dans tous ces chapitres, on ne trouve pas un seul chiffre. L'auteur revient d'abord sur les opérations dont il a déjà parlé à propos du calcul avec les doigts. Il fait diverses observations intéressantes sur l'analogie du langage dans la numération. Les paysans, les enfants, dit-il, emploient des termes plus analogue que les nôtres ; « ils disent, par exemple, *huit vingt,* et ils ne nous entendent pas quand nous disons *cent soixante?* (1) » Les peuples ignorants pourraient nous donner d'utiles leçons, « parce qu'il y a longtemps que nous ne sommes plus les disciples de la nature (2). » Après ce retour sur les éléments de l'arithmétique, l'auteur rattache au calcul avec les noms diverses considérations sur les nombres. Ainsi, il consacre un chapitre (le IVe) à une explication de l'idée même de nombre, où l'on retrouve naturellement son point de vue sensualiste et nominaliste ; un autre, (le Ve) à des remarques sur l'identité, à propos d'expressions telles que celles-ci : *deux nombres se mesurent*, ou *sont réciproquement égaux*, ou *sont la mesure l'un de l'autre.*

Ensuite l'auteur, qui s'était borné aux quatre premières règles de l'arithmétique, lorsqu'il n'employait encore que les doigts, aborde successivement avec des noms, les opérations plus compliquées de l'élévation aux puissances et de l'extraction des racines (chap. VI), le calcul des fractions (chap. VII et VIII), les proportions et les progressions arithmétiques et géométriques (chap. IX, X, XI, XII), enfin les évaluations. (chap. XIII).

Condillac exécute ces opérations sans employer d'autres signes que des mots ; ce qui prouve, dit-il, que l'on

(1) T. XXIII, p. 38. — (2) Ibid., ibid.

peut démontrer rigoureusement sans se servir des x, des a, des b. Toute cette arithmétique lui fournit l'occasion de multiplier les remarques, les aperçus, les traits d'esprit même sur l'identité, sur la génération des idées, sur l'importance du langage, sur la nécessité d'une méthode simple et d'une marche lente, etc., etc.

Jusqu'à présent, il n'a pas été question des équations : elles auront leur tour. Mais auparavant, il faut voir les commencements de l'algèbre et du calcul avec les cailloux qui semblent avoir donné naissance aux quantités littérales. Il est difficile d'opérer sur de grands nombres, dit Condillac, si l'on est réduit à compter sur ses doigts ou à n'employer que des mots. En conséquence, on a eu recours à d'autres signes plus commodes. Tels sont les cailloux d'où dérive le mot *calcul* (1). Avec des cailloux on a pu exécuter facilement les quatre premières opérations. On a pu même résoudre des problèmes plus compliqués. Condillac donne des exemples de ces problèmes; il les résoût par des équations dans lesquelles il n'emploie que des mots; il montre, à ce propos, ce que c'est que l'analyse mathématique. « C'est une méthode qui, par un premier procédé, traduit dans une équation fondamentale toutes les données d'un problème; et qui, par un second, fait prendre à cette équation une suite de transformations, jusqu'à ce qu'elle devienne l'équation finale qui renferme la solution, c'est-à-dire que l'analyse, qu'on croit n'appartenir qu'aux mathématiques, appartient à toutes les sciences, et qu'on analyse de la même manière dans toutes, si on raisonne bien. Voyez ma logique (2). » L'énoncé des problèmes, leur solution et les réflexions qui se mêlent à ces opérations remplissent un assez long cha-

(1) T. XXIII, p. 178. — (2) Ibid., p. 194.

pitre où l'on oublierait complétement qu'il s'agit des cailloux, si l'auteur ne le rappelait en finissant : « De tous les signes jusqu'alors connus, les cailloux paraissaient les plus propres à retracer ainsi nos raisonnements ; et je juge, par cette raison, qu'avant d'en chercher d'autres, on essaya de les employer à cet usage (1). »

Après avoir mis les cailloux à la place des noms, « peut-être les aura-t-on distingués par la forme, peut-être par la situation respective, peut-être par l'une et par l'autre. Il est inutile de se perdre ici en conjectures (2). » Puis on imagina probablement de se servir de caractères de l'alphabet pour désigner les cailloux ; « on dit le caillou *a*, le caillou *b*, le caillou *c;* bientôt pour abréger on dit simplement *a*, *b*, *c* (3). » Tels furent les commencements de l'algèbre.

Quand à l'origine des chiffres, elle est dérobée à nos recherches par les signes actuels qui sont tout à fait dépourvus d'analogie, et ne nous apprennent qu'à déraisonner (4). Mais on a fort bien pu les tirer du calcul avec les doigts.

On a pu remarquer, par exemple, que, pour exprimer le nombre dix, il suffisait de fermer le petit doigt et de tenir ouvert le doigt suivant, et il n'a pas été difficile de s'apercevoir que, pour exprimer le même nombre avec des caractères, on n'avait qu'à copier ceux que la nature offrait (5).

Livre second. Nous voici en possession des chiffres et des lettres. La langue des calculs a trouvé deux dialectes plus simples que celui des doigts ou celui des noms, et plus commodes encore que celui des cailloux. Il ne reste plus qu'à les

(1) T. XXIII, p. 196. — (2) ibid., p. 197. — (3) ibid., p. 198. — (4) ibid., p. 206. — (5) ibid., p. 205.

employer. Ainsi fait notre auteur. Autant il a pris soin de bannir les lettres et les chiffres des opérations qu'il a faites précédemment, autant il les prodigue dans celles qui remplissent le second livre.

A première vue, on est quelque peu effrayé de ces longues rangées de chiffres, de ces pages entières d'algèbre. Mais on s'aperçoit bientôt que ce second livre est d'une lecture aussi facile que le précédent. On va plus vite, comme l'a promis l'auteur, parce qu'on sait déjà bien des choses, et que l'on emploie un langage plus précis. On recommence avec les nouveaux signes toutes les opérations du calcul, depuis la numération jusqu'aux logarithmes. On se sert tantôt de chiffres, tantôt de lettres.

Plus on avance dans la lecture de l'ouvrage, plus on s'enfonce dans les mathématiques pures. Cependant la philosophie reparaît çà et là, soit dans de courtes réflexions, soit dans des chapitres consacrés à des considérations générales.

On sait que la *langue des calculs* est restée inachevée. Nous ne pouvons mieux faire, pour combler cette regrettable lacune, que de citer quelques passages de la note si remarquable que Laromiguière a placée à la fin de l'ouvrage, dont il était l'éditeur.

« Jusqu'où l'auteur, s'il avait joui de quelques années de vie, aurait-il poussé ses recherches ?

« Après avoir refait, d'après les inventeurs, et souvent d'après lui-même, tous les dialectes et tous les éléments de la langue des calculs ; après avoir montré, dans de simples analogies avec les dialectes déjà connus, ce cinquième dialecte qu'on parle depuis Newton et Leibnitz, et dont on serait presque tenté de croire que l'origine s'est dérobée à ses propres inventeurs..... il aurait cru ne

s'être placé encore qu'à l'entrée de la carrière qu'il voyait s'ouvrir devant lui.

« ..... Ce qu'il avait principalement en vue, ce qui avait été le but constant des recherches d'une vie employée tout entière à perfectionner la raison, c'était de débrouiller le chaos où les abus et les vices du langage ont plongé les sciences morales et métaphysiques. »

Plus loin, Laromiguière exprime l'admiration que lui inspirent les idées, la composition et le style de l'ouvrage. « Nous nous sentirions pressé, dit-il, du besoin de faire repasser devant notre esprit et devant celui des lecteurs, cette foule de vues nouvelles, de préceptes importants, de réflexions tour à tour piquantes, naïves, pleines de finesse, mais toujours simples, toujours instructives, qui sortaient de la plume de l'auteur avec une inconcevable facilité.

« Nous voudrions faire remarquer cette unité rigoureuse du système, dont toutes les parties, tous les chapitres, toutes les phrases, toutes les lignes et toutes les expressions vont se confondre et se perdre en quelque sorte dans une seule idée sensible, celle d'une main dont les doigts s'ouvrent et se ferment successivement l'un après l'autre.

« Nous aimerions surtout à nous reposer sur le sentiment délicieux que nous fait éprouver cette perfection désespérante de style, qui a si bien su prendre tout son charme et toute son élégance dans leur véritable source, la précision et l'analogie.

« Mais il ne nous appartient pas de prévenir le jugement du public, seul juge suprême de tout ce qui est fait pour lui (1). »

Ainsi s'exprime Laromiguière sur la *Langue des cal-*

(1) Voy. à la fin du XXIIIe vol., la *Note des éditeurs.*

culs. Même sans adopter entièrement son appréciation, on ne peut que regretter que la mort ait empêché Condillac de mettre la dernière main à cet important ouvrage.

...ie logique ... la *langue* ...s calculs. L'analyse qui précède nous a paru nécessaire pour donner une idée du plan et de la contexture du livre, en même temps que de sa partie mathématique. Mais nous ne pouvons nous dispenser d'en résumer séparément la partie logique.

Nous voudrions pouvoir encore prendre ici pour guide l'auteur des *Leçons de philosophie*. Car quoi de plus élégant et de plus ingénieux que le résumé qu'il a fait des principes logiques de la *Langue des calculs*, dans son *Discours sur le raisonnement?* Ce résumé est, suivant l'expression de M. Cousin, un chef-d'œuvre de dialectique et de style. Malheureusement, un mot de Laromiguière lui-même nous met en défiance. « Si quelquefois, dit-il, l'expression de Condillac me paraît forcée, alors je force encore cette expression, afin de rendre le paradoxe plus saillant, et l'erreur plus facile à reconnaître si ce paradoxe renferme une erreur (1). » Il faut donc renoncer à demander à Laromiguière un sommaire parfaitement exact, et, tout en nous efforçant, à son exemple, de bien enchaîner les diverses parties du système de Condillac, nous ne devons pas nous écarter du texte de la *Langue des calculs*.

Ce que nous appelons la partie logique est répandu dans tout le cours de l'ouvrage. Les réflexions qui accompagnent à chaque instant le détail des opérations d'arithmétique et d'algèbre, nous montrent qu'une méthode unique est, pour ainsi dire, l'âme du livre tout entier. Mais il faut

(1) Laromiguière, *Discours sur le raisonnement.*

surtout consulter le dernier chapitre du premier livre intitulé : *Observations sur les méthodes que nous avons trouvées*, et le premier du second livre sur l'*Analogie comme méthode d'invention*.

Condillac en réfléchissant sur les méthodes qu'il a été amené à découvrir, observe que la nature est notre premier maître ; car c'est elle qui nous enseigne d'abord le calcul avec les doigts, et toutes les autres méthodes viennent de celle-là (1). D'où il conclut que l'unique moyen d'inventer est de faire comme la nature nous apprend à faire (2).

Après les premières indications de la nature, vient l'analogie. « L'analogie qui fait les langues fait aussi les méthodes, et la méthode d'invention ne peut être que l'analogie même. Il est donc évident que les moyens que nous a donnés la nature étant les premiers connus, doivent nécessairement conduire à ceux qu'on a inventés (3). »

Qu'est-ce que le génie, puisque toutes nos découvertes sont dues à la nature et à l'analogie? « Le génie est un esprit simple, qui trouve ce que personne n'a su trouver avant lui. La nature, qui nous met tous dans le chemin des découvertes, semble veiller sur lui pour qu'il ne s'en écarte jamais ; il commence par le commencement, et il va devant lui : voilà tout son art (4). »

Inventer, dit-on, *c'est trouver quelque chose par la force de l'imagination*. Suivant Condillac, cette définition est tout à fait mauvaise. Inventer c'est simplement *trouver* (5), et quand on sait chercher on sait où l'on trouvera (6). On croit que les inventeurs sont obligés de faire

(1) T. XXIII, p. 210. — (2) ibid., ibid — (3) ibid , p. 214. — (4) ibid., p. 234. — (5) ibid., p. 214. — ibid., p. 234.

de grands efforts ; mais c'est quand on ne sait pas chercher que l'on fait des efforts et qu'on en fait beaucoup inutilement (1). On parle d'imagination ; mais ce n'est pas l'imagination qui fait les Corneille et les Newton ; c'est l'analyse. « L'analyse fait les poètes comme elle fait les mathématiciens, et, quoiqu'elle leur fasse parler des langues différentes, c'est toujours la même méthode (2). »

Il n'y a qu'une analyse, la même pour la métaphysique et pour les mathématiques. « Seulement, par la nature de nos langues qui, sur toute autre chose que les nombres, ne nous donnent que des notions mal déterminées, l'analyse est infiniment plus difficile en métaphysique qu'en mathématiques (3). »

Si les signes changent, l'analyse reste toujours la même (4), et les méthodes qui semblent différentes ne sont dans l'origine qu'une seule et même méthode (5).

La méthode se perfectionne en inventant de nouveaux moyens, c'est-à-dire de nouveaux signes (6). Or, comment s'y prend-on pour les inventer ? « Je réponds que nous irons du connu à l'inconnu comme nous allons dans toutes les découvertes que nous sommes capables de faire (7). » Il faudra observer, simplifier, et en simplifiant nous arriverons de proche en proche aux découvertes les plus éloignées. « Car, je l'ai dit, l'analogie qui fait les langues, fait les méthodes, et la méthode d'invention ne peut être que l'analogie même (8). »

Ce n'est pas en franchissant de grands intervalles que nous arrivons aux découvertes. « Il faut avoir l'humilité de croire et de laisser croire que nous ne franchissons jamais rien (9). »

(1) T. XXIII, p. 233. — (2) ibid., p. 234. — (3) ibid., p. 218. — (4) ibid., p. 210. — (5) ibid., p. 213. — (6) ibid., ibid. — (7) ibid., ibid. — (8) ibid., p. 214. — (9) ibid., p. 215.

Le progrès par lequel l'esprit parcourt une série de propositions identiques et le raisonnement, c'est la même chose. Le raisonnement n'est qu'un calcul (1). Dès lors, les méthodes du calcul s'appliquent à toute espèce de science.

Mais comme, dans un calcul, on n'opère que sur des signes, on peut dire que les opérations du calcul et même tous les raisonnements possibles sont purement mécaniques (2). « Je sens que, lorsque je raisonne, les mots sont pour moi ce que sont les chiffres ou les lettres pour le mathématicien qui calcule..... Quand aux métaphysiciens qui croient raisonner autrement, je leur accorderai volontiers que leurs opérations ne sont pas mécaniques : mais il faudra qu'il conviennent avec moi qu'ils raisonnent sans règle (3). » « Que la mémoire nous retrace une longue suite d'idées, ou que l'algèbre les mette à la fois sous les yeux, raisonner comme calculer, c'est toujours conduire son esprit d'après des méthodes données, d'après des méthodes qu'il n'est pas arbitraire de suivre ou de ne pas suivre ; et, par conséquent, *d'après des méthodes mécaniques* (4). »

Dire que le raisonnement est mécanique, c'est dire qu'il porte sur des mots, sur des signes ; donc une suite de raisonnement ou une science n'est qu'une langue. « Créer une science n'est autre chose que faire une langue et étudier une science n'est autre chose qu'apprendre une langue bien faite (5). »

Mais une science se compose d'idées générales ; donc les idées générales ne sont que des mots, des dénominations (6).

(1) T. XXIII, p. 226. — (2) ibid., ibid. — (3) ibid., ibid. — (4) ibid., p. 227. — (5) ibid., p. 228. — (6) ibid., p. 225.

Telle est, en substance, la doctrine de la *Langue des calculs.* Suivant la remarque de Laromiguière *(Discours sur le raisonnement),* on avait déjà vu quelques-unes de ces assertions dans les autres ouvrages de Condillac. Mais elles n'avaient jamais été présentées avec cet ensemble; jamais surtout elles n'avaient été énoncées avec cette conviction qui ne suppose aucun doute, et presque avec ce ton d'autorité qui semble ne vouloir pas en permettre.

Ce résumé nous donne la pensée de Condillac dans sa formule définitive, et nous permet d'apercevoir l'ensemble des vues qui dominent tout son système logique. Nous pouvons maintenant examiner successivement, et dans l'ordre que nous nous sommes prescrit, les différentes parties de cette doctrine. Ce sera l'objet de la seconde partie de notre travail.

DEUXIÈME PARTIE.

DISCUSSION DES THÉORIES LOGIQUES DE CONDILLAC.

CHAPITRE PREMIER.

Des rapports de la logique avec la psychologie.

SOMMAIRE. — Condillac montre que la logique a pour antécédent la psychologie. — Mais il distingue mal les deux sciences. — Il part d'une idée incomplète de notre nature.

La logique a pour antécédent la psychologie.

A l'époque où écrivait Condillac, la psychologie n'avait pas encore sa véritable place dans l'ensemble des études philosophiques. De là sans doute beaucoup d'incertitude sur les rapports qui unissent la logique à la science de l'âme. Cependant, grâce à l'influence de Locke, on devait commencer à comprendre que le meilleur moyen de découvrir les règles de la méthode, c'est d'observer le développement naturel de nos connaissances. C'était là une des vérités que la philosophie empirique devait dégager et faire prévaloir. Condillac s'empara de cette vérité, et l'exprima avec plus de force peut-être qu'aucun de ses contemporains ou de ses prédécesseurs.

Dans presque tous ses ouvrages, on le voit réunir, fondre ensemble, pour ainsi dire, la psychologie et la logique. Dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, à la suite de la description psychologique de nos facultés intellectuelles, il consacre une dernière section à d'importantes questions de méthode. Il suit une marche semblable dans l'*Art de penser*, où l'on voit une étude sur la sensation, sur la mémoire, sur la liaison des idées, précéder diverses observations sur l'analyse et la synthèse, sur les définitions, le syllogisme, etc.

Presque toute la première partie de la *Logique* a pour but d'établir que la nature elle-même nous enseigne l'analyse. L'auteur montre comment nous nous conduisons dans l'acquisition des connaissances dont nous sommes sûrs. Pour mieux observer la marche naturelle de l'esprit, il prend pour exemple l'enfant, l'homme qui n'a pas étudié, la petite couturière qui connaît l'analyse aussi bien que les philosophes. Aux uns et aux autres c'est la nature qui apprend à aller du connu à l'inconnu, à décomposer pour recomposer, etc. Ce sont les leçons de la nature que l'enfant suit dans les classifications des êtres ; il s'élève à des idées générales *sans avoir le dessein de géneraliser, sans même remarquer qu'il généralise*. Plus tard, quand il forme des classes subordonnées, c'est toujours *sans dessein* et *sans le remarquer*.

On peut voir, dans notre analyse de la *Logique*, avec quelle insistance Condillac revient sur la même pensée, en la présentant toujours sous une forme vive et originale. Nous emprunterons encore au même ouvrage, un passage où il s'exprime aussi nettement qu'il est possible sur la nécessité de faire précéder les études logiques d'une description expérimentale de l'esprit humain. « Il y a un

art pour conduire les facultés de l'esprit, comme il y en a un pour conduire les facultés du corps. Mais on n'apprend à conduire celles-ci que parce qu'on les connaît ; il faut donc connaître celles-là pour apprendre à les conduire (1). »

Enfin, dans son dernier ouvrage, la *Langue des calculs*, Condillac ne manque aucune occasion d'exprimer cette idée qui semble être une de ses maximes favorites, que la nature nous enseigne la méthode et l'analyse. « Je l'ai déjà répété, dit-il, et je le répéterai encore, c'est la nature qui est notre premier maître. D'où je conclurai que l'unique moyen d'inventer est de faire comme elle nous apprend à faire (2). » Et ailleurs : « A proprement parler, l'analogie n'a point eu d'inventeur, parce que c'est la nature qui nous en a donné les premières leçons (3). »

Ainsi, dans sa *langue des calculs*, comme dans sa *logique*, comme dans presque tous ses ouvrages, Condillac revient sur la même pensée, et, s'il n'est pas le premier à l'exprimer, on peut dire qu'il se l'approprie, soit en y conformant les habitudes de son esprit, soit en la mettant en relief par des aperçus neufs et piquants.

Sous ce rapport, la lecture de ses ouvrages peut aujourd'hui encore être fort utile. Car malgré tout ce qui a été dit de nos jours sur le développement spontané de la pensée, notre psychologie, presque toujours préoccupée de la distinction des phénomènes et des facultés, est un peu dépourvue de ces détails intéressants sur la logique instinctive qui guide les premières démarches de l'intelligence. D'autre part, quand nous nous occupons de la certitude et de la méthode, les thèses dogmatiques et le point de vue de l'absolu nous empêchent de revenir à

(1) *Logique*, Ie partie, ch. I. — (2) T. XXIII, p. 210. — Ibid., p. 219.

propos sur notre passé et de nous prendre nous-mêmes pour modèles. Or, Condillac nous enseignera cet art délicat de nous souvenir de nous-mêmes et de mettre à profit ce souvenir.

ndillac distingue mal les deux sciences.

Mais, si notre auteur a droit à des éloges pour avoir montré les rapports étroits qui lient la science des lois de la pensée à l'étude de la nature humaine, il faut avouer que, sur cette même question, il n'a pas évité les dangers inhérents au point de vue empirique.

Dans la doctrine de Condillac, la logique ne se distingue pas assez nettement de la psychologie.

La logique ayant pour objet le vrai et ses caractères, les conditions et l'idée même de la science, ne peut se développer par une méthode purement expérimentale. Elle ne renferme pas seulement des questions de fait, mais aussi et surtout des questions de droit. Il est bon de savoir au préalable comment nous pensons, mais le véritable objet de la logique est de savoir comment il faut penser. En psychologie, l'expérience constate les idées comme phénomènes de notre nature; en logique, la raison les pose comme critères de certitude, et alors la description des faits et des opérations ne nous suffit plus, ou plutôt, nous ne parlons des opérations et des faits que pour les soumettre à des règles et à des principes.

Cette différence de point de vue a-t-elle été suffisamment comprise de Condillac? Nous ne le pensons pas. Assurément Condillac est un esprit très-indépendant, qui n'a garde de sacrifier à l'usage et à la tradition. Mais cette indépendance est dans l'homme plutôt que dans la doctrine. Pour bien comprendre le caractère de la science logique, il aurait fallu sortir de l'empirisme (1). Il aurait fallu

(1) Destutt de Tracy paraît avoir compris que, dans la logique condillacienne,

avoir le sentiment de la vérité absolue, et comprendre que l'esprit, qui est en rapport avec cette vérité, est supérieur aux objets qui l'entourent. Mais Condillac niait l'absolu et faisait dépendre non-seulement nos connaissances, mais nos facultés même de la sensation et de l'habitude.

Il part d'une idée incomplète de notre nature.

Cette dernière réflexion nous amène à signaler, dans notre auteur, l'insuffisance du point de départ psychologique. Il pose avec raison ce principe que, pour apprendre l'art d'augmenter nos connaissances, nous devons suivre les leçons de la nature. Mais qu'entend-il par la nature? Il ne s'explique pas catégoriquement sur le sens précis qu'il attache à ce mot, susceptible de tant d'interprétations diverses. Mais d'après un ensemble de considérations qui permet de saisir sa pensée, on voit qu'il désigne par là l'organisation, la sensation, les besoins et les circonstances. Ainsi, lorsque Condillac nous parle de la nature, il ne s'agit pas précisément de notre nature spirituelle; ces *leçons de la nature*, qui doivent nous apprendre l'art de faire des progrès dans la recherche de la vérité, ce ne sont pas les lois de notre intelligence manifestées spontanément, avant d'être reconnues par la réflexion et volontairement appliquées. Les facultés de l'âme, déjà réduites à des sensations transformées dans la psychologie de Condillac, sont de plus en plus effacées dans sa logique, et il n'y a plus décidément que la sensation qui fasse quelque figure, avec des compléments, il est vrai, savoir : l'organisation, les besoins (quels besoins?) et les circonstances. Le système des facultés, dont notre auteur est si fier, ne se retrouve nulle part, quand il parle de la méthode, si ce n'est comme application des règles du raisonnement et de

la *partie scientifique* manquait. Mais comment veut-il lui-même combler cette lacune? par l'idéologie et la grammaire.

l'analyse. C'est qu'en réalité, il a construit ce système d'après des théories logiques préconçues, plutôt qu'il n'a subordonné les théories logiques à l'étude des facultés ; ce qui affaiblit un peu les éloges que nous lui avons donnés en commençant.

Du reste, ce qu'il y a d'étroit et d'incomplet dans la psychologie condillacienne se fera nécessairement sentir dans les règles relatives à la direction de l'esprit. Pour avoir réduit la science de l'âme à l'idéologie, notre auteur ne pourra rien dire des causes morales de l'erreur ; pour avoir méconnu le caractère autonome et libre de l'attention, il subordonnera le développement de l'intelligence aux besoins matériels et à l'action des objets extérieurs ; pour avoir regardé la sensation, phénomène purement subjectif, comme le principe générateur de nos connaissances, il sera conduit à déclarer que nous ne sommes en rapport qu'avec des idées ; enfin, pour avoir fait de l'âme une véritable abstraction, il mettra à la place de nos facultés absentes, le langage, l'analogie, les circonstances.

En résumé, Condillac prouve avec force que la logique doit avoir pour préambule l'étude de notre nature, mais il ne paraît pas comprendre assez en quoi le point de vue logique diffère du point de vue psychologique, et il a le tort de prendre pour point de départ une idée étroite et incomplète de la nature humaine.

CHAPITRE DEUXIÈME.

—

Du critérium de la vérité.

—

SOMMAIRE. — Condillac devait échouer sur la question de la certitude. — Son opinion sur le doute méthodique et sur le critérium de l'évidence. — Critérium condillacien de l'identité. — Réflexions générales sur cette doctrine. — L'identité considérée dans une proposition. — L'identité considérée dans la suite des propositions d'un raisonnement.

Condillac devait échouer sur la question de la certitude.

Après avoir lu Condillac avec le plus grand soin, nous voudrions pouvoir tout approuver dans sa doctrine. Mais nous allons être obligé de la combattre en plus d'un point. C'est, du reste, rendre service à la vérité que de la mettre quelquefois en face de l'erreur et de lui faire traverser l'épreuve de la contradiction.

Condillac devait échouer sur la question de la certitude. A notre avis, toute la théorie de la certitude consiste à bien décrire le fait de la connaissance et à en affirmer la légitimité, sans autre preuve que l'évidence. Or, Condillac confond la connaissance, qui nous met en rapport avec l'universalité des êtres, avec la sensation, qui ne nous met en rapport qu'avec nous-mêmes; puis il donne, à la suite de Locke, dans cette hypothèse des idées représentatives que ne justifie pas l'observation intérieure, et qui contient en germe le scepticisme. On a tout dit sur l'impossibilité de concilier de telles doctrines psychologiques

avec la légitimité de la connaissance humaine. Nous ne reviendrons pas sur ces démonstrations qui nous semblent péremptoires, et nous conclurons que toute tentative de Condillac pour donner une théorie de la certitude était condamnée d'avance.

Comme s'il avait senti l'insuffisance de son point de vue en face des grandes questions de logique spéculative, Condillac s'est attaché de préférence aux questions de méthode. Cependant, il ne pouvait négliger entièrement l'important problème de la valeur de nos connaissances; il s'en occupe, en effet, à diverses reprises; il attaque le doute méthodique et la règle de l'évidence des Cartésiens; il propose son critérium de l'identité, il examine les différentes sortes d'évidence, l'évidence de fait, l'évidence de sentiment et l'évidence de raison, il cherche à déterminer la valeur des idées abstraites de genre et d'espèce. Nous allons le suivre dans ces diverses questions et tâcher d'apprécier sa doctrine.

Son opinion sur le doute méthodique.

On sait combien il était de mode, au XVIIIe siècle, de traiter le Cartésianisme avec dédain, ou tout au moins avec défiance. Le doute méthodique, en particulier, déjà attaqué du vivant même du grand philosophe, devait l'être encore au siècle suivant et dans le nôtre, et ces attaques ne sont pas près de toucher à leur fin.

Dans l'*Essai sur l'origine des connaissances*, Condillac adresse à Descartes les deux objections suivantes : 1° Le doute méthodique est insuffisant, inutile même, parce que, tout en révoquant les idées en doute, on les laisse subsister avec toute leur indétermination (1). 2° Il est impraticable. Car, si l'on compare des idées familières et bien déterminées, comme celles des nombres, il n'est

(1) *Œuvres*, t. I, p. 493.

pas possible de douter des rapports qui existent entre elles (1).

Pour bien comprendre la première objection, il faut se reporter à la partie de l'*Essai* où cette objection est formulée. Que se propose Condillac dans tout ce passage? Il veut établir que toutes nos erreurs viennent de l'indétermination du langage et que tout le remède contre l'erreur est dans l'emploi d'un langage déterminé. Dès lors, tout s'explique; le doute cartésien paraît avoir le tort de laisser subsister l'indétermination des signes; il est donc insuffisant, inutile même.

Il nous est impossible d'adopter une telle appréciation. Nous accordons que les moyens employés par Descartes pour arriver à la certitude et désignés sous le nom de doute méthodique ne sont pas le dernier mot de la philosophie. Mais il faut reconnaître qu'il en est de même de tous les procédés de méthode. Les meilleurs sont insuffisants. Descartes, ce grand esprit, le comprend fort bien, lorsque, dans son *Discours de la méthode*, il déclare que son intention n'est pas de tracer des règles absolues, mais de raconter sa propre histoire, bien plus sage en cela que notre philosophe qui ne sait pas formuler une règle sans affirmer positivement qu'il n'y en a pas d'autre.

Mais si, dans les choses humaines en général, et surtout dans une science mobile et progressive, on doit se contenter d'un bien relatif, nous demandons si jusqu'à présent on a trouvé mieux que le doute méthodique, tel qu'il est décrit par Descartes. A-t-on imaginé un autre moyen plus énergique, plus profond et plus général d'arriver au vrai? Nous ne voulons pas répéter ce qui a été si bien dit sur cette lutte savante, hardie, persévérante contre le scepti-

(1) T. I, p. 493.

cisme et sur la victoire qui en a été le fruit (1). Plaçons-nous simplement au point de vue de Condillac. Pour lui, le point essentiel est de porter remède à l'indétermination des signes, et de refaire la langue. Or, il dit quelque part que *c'est l'analyse qui fait les langues*. Il ne devrait donc pas rejeter le doute méthodique; car ce procédé, ou plutôt, ce mouvement de l'esprit est une espèce d'analyse; c'est l'analyse en tant qu'elle remonte aux notions et aux vérités premières.

Nous insisterons peu sur la seconde objection, que le doute méthodique est impraticable quand il s'agit de vérités mathématiques. Descartes aussi, avant de se mettre à douter, avait trouvé pleine satisfaction dans l'étude des mathématiques, et si l'objection était solide, elle se serait présentée à l'esprit de ce grand mathématicien. Mais il est évident que Condillac oublie ici à quelle profondeur peut descendre la réflexion philosophique au delà de toute certitude particulière. Pour montrer que ce que dit Descartes n'est pas une impossibilité, une chimère, nous pouvons renvoyer au *Discours de la méthode* et à la deuxième méditation. Et ne pourrions-nous pas renvoyer à Condillac lui-même? Lorsqu'il dit, dans l'*Art de raisonner* (2), que les mathématiques ne sont qu'une partie de la métaphysique, ne reconnaît-il pas par là même qu'au delà de la certitude mathématique, l'esprit humain se pose des questions nouvelles?

En somme, on peut dire que Condillac a mal apprécié le doute cartésien; et on n'en est pas étonné lorsqu'on connaît ses idées sur les caractères de la vérité et sur le rôle de l'esprit humain dans la connaissance. Le doute métho-

(1) Voy. l'*Histoire de la philosophie cartésienne*, par M. Bouillier, t. I, p. 70, 3e édit. — (2) *Œuvres*, t. VIII, p. 4.

dique suppose deux choses que Condillac n'a jamais comprises ; d'une part, un sentiment énergique de la vérité absolue, d'autre part, le libre pouvoir qu'a l'esprit de se soustraire aux circonstances extérieures, de négliger momentanément les moyens superficiels et secondaires de connaître, pour retrouver en lui-même le point de départ de la science et la source de toute certitude.

Son opinion sur le critérium de l'évidence.

Peu équitable envers le doute méthodique, notre auteur le sera-t-il davantage envers le critérium cartésien? Nous allons rappeler ce qu'il dit sur ce point dans le *Traité des systèmes*.

Les Cartésiens prétendent que l'évidence repose sur les idées. Or, ils ne nous font pas connaître ce que sont les idées en elles-mêmes. Ils ne peuvent donc indiquer aucun signe auquel on puisse reconnaître l'évidence. C'est pour cela qu'ils n'ont que des conseils vagues à donner, comme d'éviter la prévention et la précipitation, de consulter le maître intérieur, etc. (1). La même raison fait qu'ils ne peuvent se faire des règles qui soient de quelque utilité pratique. « En effet, les raisonnements sont composés de propositions ; les propositions, de mots, et les mots sont les signes de nos idées. Les idées, voilà donc le pivot de tout l'art de raisonner ; et tant qu'on n'a pas développé ce qui les concerne, tout est de nul usage dans les règles que les logiciens imaginent pour faire des propositions, des syllogismes et des raisonnements (2). » Cette règle, par exemple, *Tout ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte d'une chose, en peut être affirmé avec vérité*, cette règle est à la fois inutile et dangereuse : inutile par la raison qui a été donnée plus haut, dangereuse à cause de l'abus qu'on en peut faire en prenant des idées claires

(1) *Œuvres*, t. II, p. 99. — (2) Ibid., ibid.

mais partielles pour des idées complètes, et en réalisant des abstractions. Descartes établit cette règle à l'occasion de la perception claire et distincte qu'il a de sa propre existence. Rien assurément n'est plus clair que notre existence. Mais « la règle ne saurait s'étendre à des cas différents de l'exemple qui l'a fait naître (1). » « Si les Cartésiens n'avaient pas franchi ces limites, on ne pourrait se refuser à la clarté de leur principe. Mais ils le rendent bientôt obscur par les applications qu'il en font, et leurs idées claires et distinctes ne sont plus qu'un je ne sais quoi qu'ils ne peuvent définir (2). »

Hâtons-nous de dire qu'il y a, dans cette critique, une observation excellente, qui atteste un véritable progrès dans la méthode philosophique. Oui, le critérium cartésien est incomplet, et il y manque précisément ce que dit Condillac, une théorie des idées et de leur origine. Il ne suffit pas, en effet, de poser la règle de l'évidence ; il faut indiquer nos différents moyens de connaître, en déterminer l'objet et en régler l'emploi. Jusqu'ici Condillac est dans le vrai. Mais, de ce que le critérium cartésien est insuffisant, pourquoi se hâter de conclure qu'il est inutile? User ainsi de l'esprit critique, c'est se condamner à ne rien laisser debout et rendre impossible tout progrès. C'est ce même esprit qui fait proscrire la règle cartésienne à cause de l'abus qu'on en a fait ou qu'on en peut faire, et qui porte notre auteur a en restreindre arbitrairement les applications possibles. *La règle, dites-vous, ne saurait s'étendre à des cas différents de l'exemple qui l'a fait naître.* En êtes-vous bien sûr ? Nous cherchons la preuve d'une telle assertion et nous ne la trouvons nulle part.

Enfin, nous blâmerons Condillac de donner quelque peu

(1) *Œuvres*, t. II, p. 103. — (2) Ibid., ibid.

dans une erreur déjà ancienne et qui, ce semble, n'a pas encore fait son temps; je veux parler de la prétendue nécessité d'un signe auquel on puisse reconnaître l'évidence. Il faut, dit-on, une marque de la vérité, pour la distinguer de l'erreur; comme si la vérité n'était pas faite pour être vue et notre esprit pour la voir. Imposer à l'esprit l'obligation de ne voir la vérité qu'à travers un signe distinct de la vérité, n'est-ce pas doubler la difficulté, ou plutôt la rendre insoluble? Car, pour trouver la vérité par cette voie, il faudra toujours apprécier la valeur du signe, c'est-à-dire sa vérité. La pétition de principe est manifeste. Non, la vérité n'a pas d'autre signe qu'elle-même (1), et rien ne peut remplacer l'évidence. La règle cartésienne peut être complétée, mais non supprimée, et, pour la compléter, il ne suffira pas de recettes commodes destinées à tenir lieu d'intelligence et de travail. Il y faudra toutes les règles de la méthode.

Critérium condillacien de l'identité.

Ces réflexions nous conduisent à l'examen du critérium condillacien de l'identité.

Voici comment s'exprime, sur ce point, un disciple de Condillac : « Descartes ne cesse de nous dire, et il se dit à lui-même en vingt endroits, qu'il faut refuser son assentiment à toute proposition qui ne porte pas avec elle le caractère de l'évidence; Malebranche appuie de toutes ses forces sur le même précepte : mais comme ils ont oublié de mettre une enseigne à cette évidence, il est arrivé qu'ils ont plus contribué à la faire désirer qu'à la faire connaître (2). » Qui donc a trouvé ce qui avait échappé à ces grands philosophes? Qui a mis *une enseigne* à l'évidence? C'est Condillac. « Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire

(1) Il s'agit ici de la vérité philosophique; nous ne touchons pas à la question de la révélation. — (2) Laromiguière, *Leçons de philosophie*, 7e édit., t. I, p. 317.

l'*Art de raisonner*, la seconde partie de la *Logique* et la *Langue des calculs* (1). » Dans ces ouvrages, en effet, nous trouvons une doctrine qui peut se résumer ainsi : Ce qui fait l'évidence d'une proposition, c'est l'identité des deux termes ; ce qui fait l'évidence d'un raisonnement, c'est l'identité des propositions successives.

ions gé- les sur doc- e.

Avant de commencer la discussion de cette doctrine, nous remarquerons qu'elle est parfaitement en rapport avec les habitudes ou plutôt avec les nécessités de l'empirisme. Lorsqu'on veut, en effet, rendre compte de la connaissance et donner une base à la certitude sans sortir du point de vue expérimental, on s'interdit toutes les explications tirées de l'idée absolue du vrai, de l'universalité et de la nécessité des premiers principes. Mais ces explications, il faut les remplacer. Alors bien des choses peuvent se présenter à la pensée. On parle, par exemple, de l'activité plus ou moins grande qu'exigent les opérations de l'esprit ; on aperçoit le passage du relatif à l'absolu dans un accroissement d'intensité, on dit que le principe de l'obligation surpasse *en grandeur* le mobile de l'intérêt personnel. Enfin, on substitue des à peu près, des hyperboles ou des métaphores à ces notions propres au sujet, qui se présentent d'elles-mêmes ou qu'une analyse exacte dégage sans le moindre effort. L'essentiel est de trouver quelque formule qui ait l'air de satisfaire aux conditions du problème, sans avoir rien de commun avec les idées rationnelles. Au nombre de ces bonnes fortunes de l'empirisme se trouve la notion d'identité.

Je demanderai d'abord aux partisans de la doctrine de Condillac ce qu'il faut entendre par le mot identité. Ce n'est assurément ni l'identité de l'âme dont parlent

(1) Laromiguière, *Leçons de philosophie*, 7e édit., t. I, p. 347.

les psychologues, ni l'identité universelle des métaphysiciens allemands. Condillac en fournit de très-nombreux exemples empruntés aux mathématiques; mais des exemples, quelque nombreux qu'ils soient, ne peuvent remplacer une définition. Or, Condillac répète le mot identité sans le définir. Il essaie de l'expliquer en disant que l'on reconnaît l'identité lorsqu'une proposition peut se traduire par des termes qui reviennent à ceux-ci : *le même est le même*, et Lamoriguière dit quelque part que cette proposition *aller du même au même* est une des plus belles formules de la Logique. Eh bien, j'avoue que, même après ces explications, je ne comprends pas encore; et ce qui m'empêche de comprendre, c'est que les Condillaciens repoussent de toutes leurs forces les identités frivoles, comme celles-ci *Davus* est *Davus*, un *bateau* est un *bateau,* que Laromiguière distingue avec soin l'identité partielle de l'identité totale, et Condillac lui-même, les propositions identiques des propositions instructives (1). On n'a donc pas tout dit, lorsqu'on a répété à satiété que l'identité est le signe de l'évidence, que *toute vérité est une proposition identique* (2).

Mais, quelque sens que l'on donne au mot identité, il est difficile aux partisans de cette doctrine de sortir du dilemme suivant que leur oppose M. Cousin : Ou la notion sur laquelle ils s'appuient dérive de l'expérience, et alors elle frappe toute la logique d'un caractère de contingence et de variabilité qui lui enlève toute certitude; ou cette notion est nécessaire, pour pouvoir servir de fondement à la logique, et alors l'empirisme ne peut concilier ce principe avec sa psychologie (3).

(1) *Art de penser. Œuvres*, t. VI, p. 134. — (2) Ibid., p. 135. — (3) Cousin, 3e *Leçon sur Kant*, 1e série, t. V, p. 56.

Nous croyons, pour notre part (et sur ce point nos adversaires ne nous contrediront pas), que la notion d'identité est purement empirique. Mais nous ajoutons qu'il n'y a rien de commun entre cette notion et l'idée du vrai avec sa valeur logique, son autorité, sa nécessité. Aller du même au même, c'est simplement traduire une chose de deux manières différentes ; mais est-ce là véritablement ce qui constitue la légitimité de l'acte intellectuel, est-ce le droit à affirmer, l'obligation de ne point se contredire? Évidemment non. Il est donc impossible de trouver dans la notion d'identité le critérium de la certitude.

Sous ce rapport le principe de contradiction nous semble bien préférable. Il y a, dans cet axiome, une idée de nécessité qui s'éloigne nettement du point de vue empirique, et que l'on chercherait en vain dans la perception de l'identité entre deux termes ou deux propositions. Le principe de contradiction, c'est la réflexion s'exerçant sur les conditions absolues de la certitude, reconnaissant l'impossibilité de nier ou d'affirmer en certains cas et l'obligation pour la pensée d'être conforme à elle-même. Le prétendu principe d'identité ne nous semble pas avoir cette portée philosophique.

Parmi les objections générales que l'on peut adresser à la doctrine de l'identité, il en est une que les Condillaciens ont déjà essayé de résoudre, mais sans y réussir. L'esprit humain, leur a-t-on dit, n'est pas condamné à tourner toujours dans le même cercle, il suit une marche progressive; il va sans cesse du connu à l'inconnu, chaque jugement nouveau qu'il porte ajoute à ses connaissances.

Laromiguière, le grand défenseur de la théorie (1), pro-

(1) On sait que Destutt de Tracy la repoussait avec force. Voy. le ch. I de sa *Logique*.

teste de son amour pour le progrès. Mais voici à quoi se réduisent toutes les explications qu'il donne. D'abord il reproduit sous mille formes le principe de l'identité en y ajoutant avec une adresse ingénieuse l'idée du progrès; il dit, par exemple, que tout en allant du connu à l'inconnu on va du même au même, *on prouve idem incognitum per idem cognitum* (1); il dit encore que « *le progrès* d'une proposition identique à une proposition identique ou le raisonnement, c'est la même chose (2). » Mais ces formules, quelque élégantes et originales qu'elles soient, ne montrent pas comment l'idée du progrès peut se concilier avec celle de l'identité, ou plutôt, ce sont là de ces artifices de langage dont on ne se sert que trop souvent dans l'école de Condillac, et qui consistent à mettre d'avance la chose à prouver dans le principe qui sert de preuve. Ce n'est donc pas là résoudre la difficulté. Laromiguière a recours à un autre moyen. Il distingue l'*identité partielle* de l'*identité totale,* et soutient que la première seule doit être admise. Mais M. de Biran lui répond avec raison qu'identité partielle est un non-sens (3). Vainement l'auteur des *Leçons de philosophie* essaie-t-il de modifier encore l'expression de la théorie, et de dire *identité de partie* pour *identité partielle*. On pourrait lui demander, s'il n'y a qu'une *identité de partie,* ce que deviennent les parties non identiques. Il est évident que ces atténuations continuelles, ces mille transformations par lesquelles on s'est efforcé d'échapper à des objections accablantes, montrent suffisamment le peu de solidité de la théorie de Condillac. A travers tous les détours ingénieux de Laromiguière, nous voyons la notion d'identité se sub-

(1) *Leçons de philosophie*, t. I, p. 350, 7e édit. — (2) Ibid., p. 383. — (3) Appréciation des Leçons de M. Laromiguière, p. 109. Destutt de Tracy avait dit la même chose en propres termes, *Logique*, ch. 1, p. 186, édit. de 1825.

tiliser, pour ainsi dire, au point de devenir insaisissable. On apprend continuellement ce qu'elle n'est pas; on en sait toujours moins long sur ce qu'elle est.

Mais, dira-t-on, la vérité considérée en elle-même et dans l'intelligence divine, n'est-elle pas une et identique? Cette objection, empruntée à l'idéalisme le plus hardi, a été formulée par le chef du sensualisme (1); preuve évidente du désarroi où se trouvait, du vivant même de Condillac, la théorie de l'identité. Nous répondons qu'il ne s'agit pas ici de la vérité considérée dans l'intelligence divine, mais des conditions de la connaissance humaine. Il est étrange que l'on surprenne Condillac à expliquer ce qui concerne l'homme en parlant de ce qui se passe en Dieu. Deviendrait-il par moments disciple de Malebranche et précurseur de Hégel? Quoi qu'il en soit, il enfreint cette règle de méthode qui prescrit d'aller du connu à l'inconnu et non pas de l'inconnu au connu.

Après ces réflexions générales sur la notion d'identité, considérons successivement le cas de la proposition unique où l'évidence résulte de l'identité des deux termes, et celui du raisonnement qui, suivant la théorie, n'est qu'une série de propositions identiques.

[...]ntité considérée dans [...]e proposi[...]n.

En général, Condillac ne prend nul souci de prouver ses assertions : il affirme et passe outre; ou bien, après avoir montré qu'une maxime est applicable à un certain nombre de cas, il l'érige en principe universel; le plus souvent il la reproduit sous diverses formes, ou il la fait passer à la faveur d'une objection contre quelque système défectueux, en prodiguant ces locutions : *on n'a pas voulu comprendre... si on avait compris que,* etc..... Il emploie tous ces moyens, quand il s'agit de l'identité; mais surtout il procède par

(1) *Art de penser. OEuvres*, t. VI, p. 140.

distinctions et atténuations; il dit, par exemple, « *six est six* est une proposition tout à la fois identique et frivole..... parce que l'identité est en même temps dans les termes et dans les idées..... Il n'en est pas de même de cette proposition *trois et trois font six*..... parce que l'identité est uniquement dans les idées (1). » Voilà, sans doute, une restriction judicieuse; mais ce n'est pas une preuve; c'est une nouvelle manière d'affirmer la chose, et le point essentiel reste encore à établir. L'auteur a beau ajouter « faute d'avoir distingué ces deux identités on a supposé que toute proposition identique est frivole..... On n'a pas même voulu apercevoir l'identité (2); » il ne fait toujours que tourner et retourner la même idée.

Il y a pourtant un argument dans le passage suivant de l'*Art de penser*: « une proposition n'est que le développement d'une idée complexe, en tout ou en partie. Elle ne fait donc qu'énoncer ce qu'on suppose déjà renfermé dans cette idée : elle se borne donc à affirmer que le même est même (3). » Ainsi, cette proposition, l'*or est jaune, pesant*, *fusible*, etc., n'est vraie que parce que je me suis formé de l'or une idée qui renferme toutes ces qualités (4). Tout le raisonnement de Condillac repose sur cette théorie du jugement qu'il emprunte à Locke, et d'après laquelle le jugement n'est que la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. On a montré maintes fois le défaut de cette théorie (5) qui méconnaît complétement le caractère du jugement primitif et place le point de départ de la connaissance dans des idées abstraites. L'argument de Condillac pèche donc par la base, et nous voyons toute une classe de jugements où il est impos-

(1) *Langue des calculs*, p. 61. — (2) Ibid. — (3) *Art de penser*, p. 134. — (4) Ibid. — (5) Voir deux leçons de M. Cousin dans le cours de 1829.

sible d'apercevoir l'identité du sujet et de l'attribut, par la raison qu'ils n'ont point d'attribut. Ce sont ces jugements primitifs, antérieurs à toute idée acquise et purs, par conséquent, de toute comparaison, par lesquels l'esprit prend pour la première fois possession des choses, en vertu de l'efficacité naturelle de sa faculté de connaître.

Mais faudra-t-il admettre la théorie de l'identité par rapport aux propositions comparatives, à celles qui ont un sujet et un attribut? Ici même le mot identité nous paraît renfermer une exagération évidente. Comment admettre, par exemple, qu'il y ait identité entre le sujet et l'attribut dans cette proposition : *Dieu crée le ciel et la terre par sa parole ?*

Un célèbre logicien de nos jours, M. Hamilton (1), semble venir en aide à Condillac, en montrant que, dans dans toute proposition, l'esprit établit une sorte d'équation entre la quantité du sujet et celle de l'attribut, et que cet attribut est affirmé du sujet dans la mesure et suivant l'extension où ce sujet a été pensé. Mais, comme on l'a fort bien remarqué, lors même que l'on établirait une équation entre la *quantité* du sujet et l'extension que l'on donne mentalement à l'attribut, il y aurait loin de là à une équation absolue entre les deux termes de la proposition. « Une telle équation prise à la rigueur serait la négation de toute découverte et de tout progrès de la pensée (2). »

Mais si, précisant le débat plus que ne l'a fait Condillac, on le fait porter uniquement sur les axiomes, ne sera-t-il pas vrai de dire que ce sont là des propositions identiques, ou, si l'on veut, analytiques?

(1) Nous puisons ces renseignements sur l'*Analytique* de sir Hamilton dans les *Essais de logique* de M. Ch. Wadington — (2) Ch. Wadington, *Essais de logique*, p. 135.

Nous insisterons peu sur les axiomes de métaphysique, parce que Condillac ne les cite pas comme exemples. Cependant nous croyons devoir déclarer que, selon nous, le principe de causalité, formulé convenablement, ne saurait être rangé parmi les propositions analytiques. Ici nous rencontrons un de ces contradicteurs comme nous les aimons, parce qu'ils vont droit au but et nous obligent à creuser nos idées. Voici comment il s'exprime : « Dans ce jugement : *tout ce qui commence d'arriver à une cause*, le sujet implique logiquement l'attribut. L'existence d'une chose qui n'était pas tout à l'heure et qui est maintenant suppose un changement. Or tout changement a une raison d'être; donc c'est un effet. Ce qui revient, au fond, à dire que tout effet suppose une cause (1). »

L'honorable écrivain a-t-il réellement prouvé sa thèse? Nous ne le pensons pas. Il a changé l'axiome de causalité en cet autre : *tout changement a une raison d'être* ou *tout changement est un effet*; mais cette transformation du principe n'en montre nullement le caractère analytique. — Le sujet, dit-on, implique logiquement l'attribut. — Qu'est-ce à dire? Il y a certainement un rapport logique, un rapport nécessaire entre le sujet et l'attribut; mais est-ce un rapport d'identité, et le second terme n'est-il que l'analyse du premier? C'est ce qu'on n'a pas démontré et ce qui nous paraît impossible à soutenir.

Mais c'est surtout au calcul et à la géométrie que Condillac emprunte ses exemples de propositions identiques (2). Nous avouons qu'il y a une grande différence entre les ju-

(1) Étienne Vacherot, *la Métaphysique et la Science*, t. I, p. 403. — (2) Ici Kant n'est pas du même avis que Condillac. Voy. *Critique de la raison pure*, trad. Tissot, t. I, p. 45, 46. M. Vacherot s'éloigne, sur ce point, de l'opinion de Kant et se rapproche de celle de notre auteur. Voy. *la Métaphysique et la science*, t. I, p. 440.

gements mathématiques et les axiomes de métaphysique et de morale. Mais sans parler de ce qu'il y a d'inexact dans cette expression d'*identité* qui serait avantageusement remplacée par celle d'*équation*, nous ferons aux Condillaciens une objection à laquelle il nous semble difficile de répondre. Si les termes d'une proposition mathématique ne sont que deux expressions différentes de la même idée, énoncer une vérité mathématique ce sera simplement traduire ou substituer des signes à d'autres signes. Mais tant que vous ne sortirez pas de cette idée de traduction, de répétition, de substitution, vous n'exprimerez pas le vrai caractère des propositions mathématiques. Vous en cacherez, au contraire, l'universalité et la nécessité sous une comparaison qui ne sera jamais exacte, sous une fausse assimilation des opérations du calcul à de simples faits de grammaire.

De tout ce qui précède on peut conclure sans hésiter que l'identité des idées n'est pas le signe général de l'évidence d'une proposition. Du reste, nous savons combien cette question des propositions identiques ou analytiques est délicate et actuellement peu avancée. On a déjà nettement indiqué, sur ce point, les *desiderata* de la théorie de la raison (1). Mais une chose certaine c'est qu'il n'y a pas lieu de revenir à la théorie et aux dénominations de Condillac.

L'identité considérée dans le raisonnement

Après avoir examiné s'il y a identité entre les termes d'une proposition évidente, il faut nous poser la même question sur les propositions diverses d'un raisonnement.

La certitude du raisonnement vient-elle, comme le croit Condillac, de ce qu'il y a identité entre les propositions qui la composent? Si nous considérons d'abord le raisonne-

(1) Voir l'*Idée de Dieu*, de M. Caro, p. 190, 191.

ment dans les sciences autres que les mathématiques, il nous est impossible d'adopter cette explication.

Ici, comme précédemment, nous pouvons objecter à l'auteur, que, dans l'identique, l'esprit ne marche pas, et que mettre la certitude à cette condition, ce serait nous condamner à l'immobilité. Mais voici d'autres raisons moins générales et plus précises.

Si, dans un raisonnement, les propositions successives étaient identiques, si elles n'étaient que la traduction les unes des autres, on pourrait remplacer la première par la seconde, la seconde par la troisième, et ainsi de suite. Or, c'est ce qui n'a lieu que dans certains cas, c'est-à-dire lorsque les propositions sont réciproques. Le rapport d'identité n'est donc pas le seul qui existe entre les propositions d'un raisonnement rigoureux.

Dira-t-on que c'est là une argutie fondée sur une fausse interprétation du mot *identité*? Mais à qui s'en prendre, si ce n'est à ce qu'il y a toujours eu d'équivoque dans cette expression? Du reste, nous pouvons bien remarquer en passant que Condillac favorise singulièrement notre interprétation par l'abus qu'il fait des propositions réciproques (1).

Voici une autre raison qui nous semble décisive. Comme l'ont souvent remarqué les logiciens, il est certains cas où l'on peut conclure le vrai du faux (2). Il suffit, pour cela, de prendre deux termes *extrêmes* qui conviennent l'un à l'autre, ce qui donnera une conclusion vraie, et de les unir arbitrairement, dans les prémisses, au premier terme venu, employé comme *moyen*. On aura alors une

(1) On pourrait faire, dans Condillac, une véritable collection d'antithèses comme celles-ci: *Une langue est une méthode, une méthode est une langue, l'analyse fait les langues, les langues sont des méthodes analytiques, l'art n'est que le naturel, le naturel n'est que l'art*, etc. — (2) C. f. Duhamel, *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, p. 26.

proposition vraie tirée de deux propositions fausses. Le cas, dit-on, est fréquent en mathématiques, où l'on arrive à un résultat juste à travers des erreurs qui se compensent. Or, quelque acception que l'on donne au mot identité, il est clair qu'il n'y a pas identité entre des propositions fausses et une proposition vraie.

Mais, pour aller jusqu'au vice radical de la théorie de Condillac, nous remarquerons qu'elle repose sur une notion purement empirique. Cette notion d'identité, et même celle de la liaison des idées, qui est beaucoup plus claire, ont-elles rien de commun avec le rapport logique des vérités, avec le droit de conclure ? L'identité est, de votre aveu, totale ou partielle, la liaison des idées est plus ou moins étroite ; mais le rapport logique entre plusieurs propositions est fixe et déterminé. Nous direz-vous quel doit être le degré d'identité ou de liaison entre les propositions, pour qu'il soit permis, pour qu'il soit nécessaire de passer de l'une à l'autre ?

Et qu'on ne nous dise pas que, puisque nous admettons le principe de contradiction, nous devons admettre celui d'identité. Car on ne saurait légitimement confondre ces deux principes. L'identité n'est pas l'opposé de la contradiction ; c'est l'opposé du changement. Le devoir de ne pas se contredire est un devoir strict et universel ; mais on ne peut en dire autant de l'obligation d'aller du même au même. Enfin, nous comprenons que l'on distingue une chose de sa contradictoire, mais nous ne comprenons pas aussi bien que l'on affirme une chose d'elle-même.

Mais du moins la théorie de Condillac sera-t-elle exacte par rapport au raisonnement mathématique ? Nous ne le pensons pas, et nous regardons comme invincibles les objections qu'un mathématicien distingué a récemment

adressées à notre auteur. Après avoir observé, comme nous l'avons fait plus haut, qu'il ne faut pas assimiler toutes les démonstrations à celles où l'on procède par rapports ou propositions réciproques, après avoir dit que souvent, en partant d'une proposition fausse, on peut arriver par des déductions exactes à une proposition vraie, M. Duhamel (1) prend à part l'exemple par lequel Condillac, dans sa *Logique,* prétend prouver sa théorie, et il fait les réflexions suivantes : « Dans cet exemple, Condillac se trompe en disant que chaque proposition est renfermée dans la précédente ; il y en a une qui n'est pas une conséquence de la précédente, et qui exige la considération des deux précédentes pour être admise : c'est celle qui résulte de l'élimination d'une des deux inconnues entre deux équations. A laquelle des deux dira-t-il qu'elle est identique, puisque aucune des deux ne l'entraînerait et qu'elle ne résulte que de leur ensemble? Il ne pourra pas dire davantage qu'elle est identique aux deux ensemble, puisqu'elle ne pourrait les remplacer ; c'est seulement la réunion de la dernière et de l'une des deux premières qui pourrait être substituée aux deux premières..... La seule identité qui ait lieu dans ces équations successives, c'est celle des valeurs inconnues. Ce sont toujours les mêmes valeurs qui satisfont à des systèmes successifs d'équations, qui ne seraient identiques que sous le rapport de ces valeurs, et auxquelles nous avons donné le nom qui nous paraît plus convenable de *systèmes équivalents* (2). »

Telles sont les objections que l'on peut opposer à la théorie condillacienne, en tant qu'elle s'applique au rai-

(1) *De la méthode dans les sciences de raisonnement*, Paris, 1866. — (2) *Op. cit.*, p. 91.

sonnement mathématique. Nous avons vu qu'elle n'est pas plus satisfaisante par rapport au raisonnement en général ou à une proposition unique. Nous pouvons donc conclure qu'en aucun cas l'identité n'est le signe de l'évidence.

Il était de notre devoir de montrer les défauts de cette théorie. Mais, après ces critiques, ne ferons-nous aucune part à l'éloge? N'y a-t-il donc rien à prendre, rien à conserver dans tout ce que dit notre auteur sur ce sujet? Gardons-nous de le croire. Sans doute la notion d'identité est insuffisante, comme théorie philosophique du critérium de la certitude. Mais, si nous cessons de nous placer à un point de vue rigoureusement scientifique, si nous parlons le langage du sens commun qui souvent se contente d'une clarté relative et d'un à peu près, nous pourrons sans inconvénient conserver les formules dont se sert Condillac, et surtout nous pourrons faire notre profit d'une foule d'aperçus ingénieux et vrais que notre philosophe rattache à sa théorie. Et si nous ouvrons les *Leçons de philosophie* de Laromiguière, que les suffrages les plus recommandables ont mises au rang des livres classiques, ne voyons-nous pas la doctrine condillacienne de l'identité produire deux véritables chefs-d'œuvre, le *Discours sur l'identité dans le raisonnement* et le *Discours sur le raisonnement*. Il y a là des pages qui font honneur à la philosophie française et qui dureront autant que notre langue.

CHAPITRE TROISIÈME.

Des différentes sortes d'évidence.

SOMMAIRE. — De l'évidence de fait. — De l'évidence de sentiment. — De l'évidence de raison. — De l'union des différentes sortes d'évidence.

De l'évidence de fait.

Par évidence de fait Condillac entend ce que l'on appellerait aujourd'hui certitude de la perception extérieure. Il traite spécialement la question dans le chapitre VII du livre I de l'*Art de raisonner*.

Le sensualisme, qui fait venir toutes nos idées des sens, devrait, ce semble, établir avec force la certitude de la perception extérieure. Aussi, nous attendons-nous d'abord, en consultant Condillac, à le trouver aussi complet, aussi dogmatique sur ce point, qu'il est négatif ou indécis sur beaucoup d'autres. Mais quelle n'est pas notre surprise, lorsque nous le voyons tenir, sur les perceptions sensibles, un langage tout à fait semblable à celui des écoles idéalistes. Nous comprenons que Malebranche, des sommets élevés de la raison pure, perde de vue le monde réel et les facultés expérimentales. Mais de la part de Condillac, l'ennemi des systèmes, l'adversaire déclaré des idées innées, cet oubli de la réalité nous étonne.

Dans le chapitre de l'*Art de raisonner* consacré à l'évidence de fait, il semble que Condillac prenne à tâche de

nous parler de tout, excepté de l'objet qui l'occupe. Veut-on savoir sur quoi repose la valeur des perceptions sensibles? sur l'évidence de sentiment et l'évidence de raison. « Vous remarquez que vous éprouvez différentes impressions que vous ne produisez pas vous-même. Or tout effet suppose une cause. Il y a donc quelque chose qui agit sur vous (1). »... « L'évidence de sentiment vous démontre l'existence de ces apparences; et l'évidence de raison vous démontre l'existence de quelque chose qui les produit (2). »

Jusqu'à présent, voilà la théorie de la perception extérieure ramenée à celles de la raison et de la conscience, et nous craignons fort que plus tard l'auteur ne ramène les théories de la raison et de la conscience à celle de la perception extérieure, auquel cas nous ne serions guère avancés. Mais écoutons ce qu'il va nous dire sur l'objet de l'évidence de fait: « La certitude de sentiment, qui vous prouve que vous touchez les corps, que vous les voyez, vous prouve aussi que vous ne pouvez pénétrer plus avant. Vous ne connaissez donc pas la nature des corps (3). »

« Mais, quels qu'ils soient en eux-mêmes, je ne saurais douter des rapports qu'ils ont à moi... Il faut donc vous souvenir que je ne parlerai que des propriétés relatives, toutes les fois que je dirai qu'une chose est évidente de fait. Mais il faut vous souvenir aussi que ces propriétés relatives prouvent des propriétés absolues, comme l'effet prouve la cause (4). »

En somme, si nous éliminons de ce passage ce que la raison affirme, c'est-à-dire la nécessité de rapporter les propriétés relatives à des propriétés absolues, et ce qui est connu par la conscience, c'est-à-dire l'action de tou-

(1) *Art de raisonner*, *OEuvres*, t. VIII, p. 73. — (2) Ibid., p. 74. — (3) Ibid. — (4) Ibid., p. 75.

cher ou de voir et le moi avec lequel les objets extérieurs sont en rapport, que nous reste-t-il comme objet propre de l'évidence de fait? Les propriétés relatives, ou, en d'autres termes, *les rapports* que les corps ont avec nous. « C'est sur de pareils rapports que l'évidence de fait nous éclaire, et elle ne saurait avoir d'autre objet (1). » Déterminer ainsi l'objet de la perception extérieure, n'est-ce pas la nier en même temps qu'on l'affirme? N'est-ce pas ramener à l'unité du sujet les deux termes de la connaissance? Loin de connaître les corps par rapport à nous, il serait bien plus vrai de dire que nous les connaissons en opposition avec nous. Mais après avoir consulté l'*Art de raisonner*, cherchons dans les autres ouvrages.

Dans le chapitre II de la première partie de l'*Art de penser*, Condillac s'élève contre les déclamations que l'on a faites contre les sens depuis la naissance de la philosophie. « Ce qu'il y a de vrai, dit-il, c'est qu'ils sont à la fois une source de vérité et une source d'erreur; il ne s'agit que d'en savoir faire usage (2). »

Après ce préambule, il examine ce que nous connaissons par le témoignage des sens. « Nous pouvons affirmer, dit-il, qu'il existe réellement hors de nous quelque chose qui produit nos sensations. Nous pouvons affirmer que nous avons telle idée et que nous la rapportons à quelque chose. Mais nous nous trompons en affirmant que ce que nous rapportons aux choses leur appartient réellement (3). » C'est revenir au langage et à la doctrine de l'*Art de raisonner*; et ici, comme précédemment, on peut objecter à l'auteur que l'on aperçoit bien la part du sentiment intérieur et du principe de causalité, mais non celle de la perception extérieure. Comme pour prolonger le malentendu,

(1) *Art de raisonner*, p. 75. — (2) *Art de penser*, p. 13. — (3) Ibid., p. 17.

Condillac ajoute à ce qui précède deux chapitres fort intéressants du reste, où, sous prétexte de parler des perceptions, il ne s'occupe en réalité que de la conscience et de la mémoire (chap. III et IV).

Dans d'autres endroits de l'*Art de penser*, la doctrine de Condillac sur la perception extérieure s'accentue d'une manière bien plus nette. Malheureusement ce n'est pas dans le sens de la vérité. On va en juger.

Condillac n'a développé nulle part la théorie des idées représentatives. Mais partout on voit qu'il la supose ; il en parle même le langage avec une rigueur et une hardiesse que l'on ne trouverait pas dans Locke. « Quel que soit l'objet de notre pensée, dit-il, ce n'est jamais qu'elle que nous apercevons (1) » ; et ailleurs : « De nos sensations résultent les phénomènes (2). » « Ces mêmes sensations deviennent les qualités des objets sensibles, lorsque le sentiment de solidité nous oblige de les rapporter au dehors (3). » On peut rapprocher de ces divers passages la célèbre phrase qui commence l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines :* « Soit que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusque dans les cieux ; soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes ; et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons (4). »

Voilà donc où nous en sommes sur la perception extérieure, dans un système qui fait tout venir des sens. La certitude physique est non-seulement compromise, mais positivement niée. Dès lors, que devient la science de la nature? Une vaine fantasmagorie, moins que cela, un travail de l'esprit sur lui-même pour se transformer en quelque

(1) *Art de penser*, p. 4. — (2) Ibid., p. 15. — (3) Ibid., p. 144. — (4) *Œuvres* t. I, p. 17.

chose qui ne soit pas lui; travail impuissant, qui ne peut aboutir qu'à cet égoïsme spéculatif que Royer-Collard reprochait, il y a soixante ans, à Condillac et à son école (1).

L'auteur que nous venons de citer, Royer-Collard, étudiant au point de vue psychologique la théorie condillacienne de la perception, y signale des incohérences étranges. En réalité, il y a trois théories au lieu d'une. En nous bornant au point de vue logique et sans entrer dans le détail des démentis que çà et là notre auteur est forcé de se donner à lui-même, nous signalerons à notre tour une contradiction qui nous a particulièrement frappé. Condillac parle de la relation des sens comme Malebranche, et, malgré cela, il veut prendre la défense de ce moyen de connaître; de là des subtilités incroyables et les plus singulières associations d'idées et de mots. Que l'on médite, par exemple, le curieux passage que voici : « Quoique nous ne puissions pas juger de la véritable figure d'un corps, ni de sa grandeur absolue, les sens nous donnent cependant des idées de grandeur et de figure. *Je ne sais pas* si cette ligne est droite, mais *je la vois* droite, *je ne sais pas* si ce corps est carré, mais *je le vois* carré. J'ai donc par les sens les *idées* de carré et de ligne droite. Il en faut dire autant de toutes les figures (2). »

Je ne sais pas si la ligne est droite, mais je la vois droite : voilà, ce me semble, une contradiction formelle, si on prend ces mots au pied de la lettre. Mais nous croyons que l'on se rapprochera de la vraie pensée de Condillac en traduisant cette proposition *je la vois droite* par cette autre : *je me figure par illusion qu'elle est droite;*

(1) *Œuvres* de Thomas Reid, trad. Jouffroy, t. III, p. 421. — (2) *Art de penser*, p. 16.

ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de perception, mais seulement des conceptions. Chose singulière! Condillac attribue aux sens la conception de qualités purement idéales, tandis qu'il leur refuse le pouvoir de nous faire connaître les propriétés réelles des corps. Du reste, il insiste sur la clarté de nos perceptions tant qu'on les considère à un point de vue purement subjectif; nos perceptions sont claires, dit-il, en nous tout est clair (1); mais, tout en parlant ainsi, il dénature le fait même de la perception; tantôt il dit que nos sensations sont en rapport avec le système des choses (2), tantôt que nous tombons dans l'erreur en croyant que les choses possèdent les qualités que nous leur rapportons (3). Comme nous l'avons dit, ces contradictions étaient inévitables du moment où Condillac voulait défendre l'autorité des sens en copiant les théories idéalistes sur la perception extérieure, en confondant la perception avec la sensation et en revenant à l'hypothèse des idées représentatives.

l'évidence entiment. Puisque notre auteur, en s'occupant de l'évidence de fait, semble nous renvoyer à l'évidence de sentiment et à l'évidence de raison, nous allons le suivre à travers ces deux nouvelles questions, et faire tout notre possible pour dégager de l'ensemble de ses vues une théorie satisfaisante de la certitude.

Reportons-nous à l'analyse que nous avons faite des trois chapitres de l'*Art de raisonner* qui concernent l'évidence de sentiment. Dans le premier, Condillac parle des erreurs où nous jette le sentiment (4) et des moyens d'y remédier. Omettre une partie de ce qui se passe en nous, y supposer ce qui n'y est pas, défigurer ce qui y est,

(1) *Art de penser*, p. 16 et 17. — (2) Ibid., p. 15. — (2) Ibid., p. 17. — (4) « En métaphysique, le sentiment vous égare. » *Art de raisonner*, p. 54.

telles sont ces erreurs. La première est plutôt ignorance qu'erreur (1), et le meilleur moyen de l'éviter sera de nous tenir en garde contre les deux autres. Quand à la seconde, qui consiste à supposer en nous ce qui n'y est pas, il suffira, pour en prévenir le danger, d'écarter la troisième, c'est-à-dire, de ne rien déguiser, de ne rien défigurer. Ainsi tout se ramène au dernier point. « Car nous déguiser ce qui est en nous, c'est ne pas voir ce qui y est, et voir ce qui n'y est pas (2). »

Nous trouvons à ces conseils deux défauts. D'abord, ils sont très-subtils et, par conséquent, peu pratiques. En second lieu, ils sont purement négatifs. On voit bien ce qu'il faut éviter ; on ne voit pas ce qu'il faut faire. Puisque tout se ramène au dernier point *ne rien déguiser de ce qui se passe en nous*, nous voudrions ici quelques conseils positifs, nous voudrions savoir comment on arrive à se connaître soi-même tel que l'on est, à démêler, autant que possible, tous les faits intérieurs avec leurs caractères. Condillac ne nous dit absolument rien là-dessus dans l'*Art de raisonner*; mais, dans un chapitre de l'*Art de penser* où il a l'air de ne s'occuper que des sens (Part. 1, chap. III), il fait des remarques excellentes sur l'observation attentive de soi-même, sur l'art de *regarder* en soi au lieu de se borner à *voir*.

Le chapitre suivant (chap. V) de l'*Art de raisonner* a pour titre : *d'un préjugé qui ne permet pas de s'assurer de l'évidence de sentiment*. Ce préjugé consiste à croire que nous avons toujours été tels que nous sommes aujourd'hui. Ici Condillac saisit l'occasion qui s'offre à lui de rappeler une de ses thèses de prédilection, que ni les idées ni les facultés ne sont innées. Mais ses réflexions sur ce sujet

(1) *Art de raisonner*, p. 54. — (2) Ibid., p. 40.

ne semblent avoir aucun rapport avec la question de l'évidence de sentiment.

Pour ne pas nous tromper sur l'histoire de nos idées et de nos facultés, il faut voir ce qu'il y a de commun dans les organisations et de général dans les circonstances (1). Je le veux bien; mais cette question d'histoire primitive est étrangère au problème qui nous occupe, savoir, la certitude du sens intime. Le conseil de négliger les éléments individuels peut être bon, lorsqu'il s'agit de faire des conjectures sur la formation de nos idées et le progrès de nos facultés. Mais nous n'aurons la certitude de conscience, ou, pour parler comme Condillac, l'évidence de sentiment, qu'à condition de nous occuper du moi individuel et de ses modifications présentes.

Viennent enfin (chap. VI) les exemples qui doivent faire voir « *comment on peut s'assurer de l'évidence de sentiment.* » Il faut avouer qu'ils sont singulièrement choisis. Il y en a quatre que voici : l'âme sent-elle indépendamment du corps? L'âme pourrait-elle sentir sans rapporter ses sensations à son corps, sans avoir aucune idée de son corps? Voit-on des distances, des grandeurs, des figures, des situations, dès le premier instant qu'on ouvre les yeux? Peut-on dire que l'on s'est senti ou que l'on ne s'est pas senti, lorsque le corps n'avait encore fait aucune impression sur l'âme? Il suffit de jeter un coup d'œil sur les trois derniers, pour s'assurer qu'ils n'ont pas trait à la certitude du sens intime. Le premier seul semble au premier coup d'œil appartenir à la question. Mais Condillac lui-même nous déclare que ce problème n'est pas de ceux qu'on peut résoudre par l'évidence de sentiment (2).

(1) *Art de raisonner*, p. 62. — (2) Ibid., p. 66.

Maintenant, je le demande, où en est, à travers tout cela, la question qui nous occupe? Condillac a-t-il placé sur une base solide la certitude du sens intime? A-t-il, en résolvant les difficultés, prévenu ou détruit les attaques du septicisme? Il est clair que la question de l'évidence de sentiment n'a pas été traitée. L'auteur n'a rien établi; il s'est placé à un point de vue purement critique, et, pour s'en apercevoir, il suffit de remarquer le tour qu'il donne à sa conclusion : « Il semble que l'évidence de sentiment est la plus sûre de toutes; car, de quoi sera-t-on sûr, si on ne l'est pas de ce qu'on sent? Cependant, Monseigneur, vous le voyez, c'est cette évidence dont il est le plus difficile de s'assurer (1). »

Nous n'avions donc pas tort, lorsque, à propos des sens, Condillac nous renvoyait à la conscience, de craindre que cette seconde théorie ne comblât pas les lacunes de la première. Du reste, lorsqu'un philosophe est sensualiste en psychologie, il est naturel que ses vues sur la certitude de la conscience ne soient pas la partie forte de la logique.

De l'évidence de raison.

Les chapitres I, II, III, de la première partie de l'*Art de raisonner*, sont consacrés à l'*évidence de raison*. Là, Condillac se borne à formuler le principe de l'identité, et à citer pour exemples les théorèmes de géométrie qui seront nécessaires à son élève pour comprendre le reste de l'ouvrage. Nous ne reviendrons pas sur la théorie de l'identité, et nous chercherons dans les autres écrits logiques de notre auteur son opinion sur les idées de substance, de cause, d'espace, de durée, d'infini, sur les idées morales et les premiers principes.

On a établi maintes fois l'impuissance du sensualisme à

(1) *Art de raisonner*, p. 71.

donner de la connaissance humaine une explication qui n'en compromette pas la valeur et la certitude (1). Ces critiques sont d'une justesse incontestable, et, pour ne parler que de Condillac, il est clair qu'avec son point de départ psychologique, il ne peut rien affirmer sur tout ce qui dépasse la portée des sens. Mais comme quelques-uns de ses disciples pourraient ne pas accepter un jugement sommaire, comme le maître lui-même revient à plusieurs reprises sur les idées de substance, de cause, d'infini (2), comme il distingue les vérités nécessaires des vérités contingentes (3), il ne sera pas hors de propos de voir comment il formule lui-même sa doctrine dans ses *Traités de logique*, et d'entrer, s'il le faut, dans quelques détails.

Dans l'*Art de penser*, comme dans le *Traité des sensations*, Condillac insiste sur l'ignorance profonde où nous sommes par rapport aux idées de substance, de cause, d'espace, etc. « Les métaphysiciens, dit-il, font bien des efforts pour sonder la nature de ces choses. Mais je crois devoir me borner à établir les idées que nous en formons. S'ils avaient commencé par cette étude, ils se seraient épargné bien des travaux (4). »

Nous objecterons ici à notre auteur que sans doute il faut commencer par établir les idées, mais qu'après les avoir établies il faut en déterminer la valeur. Du reste, tout en ayant l'air d'écarter le problème, Condillac le résout immédiatement de la façon la plus nette, en ce qui concerne l'idée de substance.

Idée de substance.

Voici comment il s'exprime sur la substance du moi. Nous ne nous connaissons que *par nos sensations et comme quelque chose qui est dessous nos sensations; nous*

(1) Voy. Cousin, critique de Locke; Javary, *De la certitude*, p. 402, etc. — (2) Voy. *Traité des sensations*, *Art de penser*, *Logique*. — (3) *Art de penser*, p. 18, 19. — (4) Ibid., p. 143.

n'apercevons point en lui-même l'être où nos sensations se succèdent (1). *Nous nous représentons, nous imaginons quelque chose pour recevoir nos sensations* (2).

Condillac se trompe lorsqu'il prétend que toute idée de substance consiste uniquement à *imaginer* quelque chose sous les sensations, et à traduire cette vaine image par un nom. Que fait-il donc de la notion de force adéquate à celle de substance, et du sujet un et identique, directement révélé par la conscience, en opposition avec la diversité des facultés et la succession des phénomènes? Nous ne retrouvons pas ici la formule hardie du *Traité des sensations, le moi n'est qu'une collection de sensations;* mais au fond la doctrine est la même. Dans un cas comme dans l'autre l'idée de substance perd tout caractère scientifique et toute valeur objective.

Il en est des corps comme du moi. Nous rapportons nos sensations au dehors et nous en formons « ces différentes collections auxquelles nous donnons le nom de *corps*. Nous nous représentons quelque chose pour les recevoir, quelque chose que nous *imaginons* encore dessous, et que pour cette raison nous nommons *substance* (3). »

Il semble que cette doctrine, toute critique et négative, soit plus soutenable quand il s'agit des corps que lorsqu'il s'agit du moi. Les corps, en effet, sont moins profondément, sinon moins clairement connus que l'esprit. Nous avouons encore que la pluralité des substances, évidente quand il s'agit des âmes, n'est plus pour le monde extérieur qu'une probabilité fondée sur les divisions locales. Mais, 1° Condillac a tort de dire que nos sensations deviennent les qualités des objets (4), ce qui rendrait inexplicable l'idée même d'extériorité. 2° Il a tort de nous

(1) *Art de penser*, p. 143. — (2) Ibid., p. 144. — (3) Ibid. — (4) Ibid.

reprocher de vouloir juger de ce que sont les êtres en réalité, par les apparences sous lesquelles ils se montrent à nous. Nous pouvons, en effet, aspirer à connaître de mieux en mieux la réalité, puisque nous avons sous les yeux, non des *apparences*, comme il le prétend, mais des *phénomènes*, ce qui est tout à fait différent. 3° Il s'en tient à cette sentence équivoque : « Il y a certainement quelque chose, mais nous n'en connaissons pas la nature (1). » Nous répondons que nous en approfondissons de plus en plus la nature, et nous remarquons que Condillac lui-même adoucit sa critique dans un autre passage de l'*Art de penser* (2), où il reconnaît qu'il y a des modèles pour nos idées sur les corps et que, par conséquent, notre science est non pas obscure mais incomplète. Pour être tout à fait dans le vrai, il n'avait qu'à ajouter qu'elle est progressive. 4° Enfin, si nous voulions nous renfermer dans la logique du système, nous ne devrions parler ni de nous-mêmes ni de l'univers ; il serait rigoureureusement vrai de dire que « rien dans l'univers n'est visible pour nous (3) ; » la sensation prendrait la place du tout, des phénomènes comme des substances. Car que devient le phénomène lui-même dans un système qui en fait le résultat des sensations (4) ?

de cause. Condillac affirme le principe de causalité ; mais il s'inquiète peu de le concilier avec son système sur l'origine des idées, et les explications qu'il donne sur les notions engagées dans ce principe sont peu satisfaisantes. « En observant les effets sensibles, dit-il, *nous nous élevons naturellement* à des objets qui ne tombent pas sous les sens,

(1) *Art de penser*, p. 144. — (2) Ibid., p. 171. — (3) Ibid., p. 145. — (4) Dans un livre récent, il est dit que, si l'on donne à un fait le nom d'une opération de l'esprit, le fait n'existe plus pour nous (*Méthode générale*, par M. de Strada, p. 49). Cette remarque très-juste est souvent applicable à Condillac.

parce que, d'après les effets qu'on voit, on juge des causes qu'on ne voit pas. Le mouvement des corps est un effet, il a donc une cause; *il est hors de doute* que cette cause existe, quoique aucun de mes sens ne me la fasse apercevoir, et je la nomme force (1). »

Il est hors de doute, nous nous élevons naturellement, voilà précisément ce qu'il s'agit d'expliquer quand on entreprend une théorie de la connaissance, et ce que l'on rend inexplicable en déclarant que toutes les idées viennent des sens.

Ce nom de force, poursuit Condillac, ne me fait pas mieux connaître la cause du mouvement: « Je ne sais que ce que je savais auparavant, c'est que le mouvement a une cause que je ne connais pas (2). » Dans le *Traité des systèmes*, notre auteur avait du moins reconnu, en critiquant la doctrine de Leibnitz, que nous avons par la conscience une idée de notre propre force au moment où nous agissons (3). Dans la *Logique*, il semble avoir perdue de vue cette observation importante. A plus forte raison refuse-t-il de voir autre chose qu'un mot, dans la notion de force appliquée aux objets extérieurs. Nous ne pouvons approuver, chez Condillac, ni cette tendance à rétrécir de tous côtés le champ de la connaissance, ni l'assimilation complète qu'il établit entre l'idée de cause et celle de force. En effet, l'idée de force ajoute quelque chose à celle de cause. « La force, c'est la cause en elle-même, la cause distinguée de ses actes, de ses modes, de ses divers degrés d'activité; c'est la cause dans son essence même, tandis que la cause est la force considérée dans tel ou tel de ses actes, dans telle ou telle des manifestations de son activité (4). »

(1) *Logique*, Ie part., ch. v, p. 49. — (2) Ibid. — (3) *Traité des systèmes*, p. 176. — (4) Bouillier, *Du principe vital et de l'âme pensante*, p. 18.

Idées d'étendue, de durée et d'espace.

Qu'est-ce que l'étendue et la durée que supposent tous les autres phénomènes? C'est la coexistence et la succession des sensations (1)..... Nous pouvons même, par différentes abstractions, avoir les idées de ce que nous appelons *vide, espace pénétrable*, *matière similaire*. Mais ces abstractions ne font que décomposer nos sensations (2).

Ainsi l'étendue, coexistence des sensations, la durée, succession des sensations, l'espace, abstraction de l'étendue: voilà certainement des explications commodes. Elles coupent court à des difficultés graves, en écartant la question d'objectivité. « Car il ne nous est pas possible de passer de ce que nous sentons à ce qui est (3). » Malheureusement elles pèchent par la base. Jamais, en effet, l'observation psycologique n'assimilera les idées d'étendue et de durée à de simples sensations, et quand à l'idée d'espace, notre auteur n'a pas réussi, dans le *Traité des sensations*, à lui ôter son caractère absolu, malgré les subtilités, les équivoques et les impropriétés de langage auxquelles il a recours (4).

Condillac pense que la manière dont il résout les questions précédentes nous dispensera de prendre parti dans maintes discussions ardues soulevées par les philosophes. Ainsi il sera inutile de demander, avec les Cartésiens, si l'âme pense toujours. Chaque être, en effet, a sa durée qui lui est propre et qui n'est autre chose que la succession de ses phénomènes. Par conséquent, l'âme pense toujours au point de vue de sa durée qui n'est que la succession de ses pensées, quoiqu'elle ne pense pas toujours au point de vue de la durée du corps (5). — *L'âme pense toujours au point de vue de la succession de ses pensées* : cela veut

(1) *Art de penser*, p. 148. — (2) Ibid. — (3) Ibid., p. 146. — (4) Voy. Cousin, 4e leçon sur Kant, p. 86. — (5) *Art de penser*, p. 155.

dire, sauf erreur, que l'âme pense toujours lorsqu'elle pense. — Vaine réponse à une vaine question, dira un disciple de Condillac. — Mais il nous sera permis d'observer que l'inanité de la réponse est plus évidente que celle de la question.

Idée de l'infini. Condillac consacre un chapitre de l'*Art de penser* à l'idée de l'infini (1). Voici comment il raisonne : nous n'avons pas l'idée d'un nombre infini ; donc l'idée de l'infini n'est pas nécessaire pour avoir l'idée de la progression des nombres ; donc nous n'avons pas l'idée de l'infini. On nous dispensera d'insister ; il suffit de réduire ce raisonnement à sa plus simple expression pour en apercevoir l'arbitraire et l'irégularité.

Idées morales. Quelque long que soit cet examen, nous ne pouvons omettre ce que notre auteur enseigne dans sa *Logique* sur les idées morales. Il soutient que ces idées viennent des sens, puisque le vice et la vertu consistent dans l'habitude des bonnes et des mauvaises actions, et que ces habitudes et ces actions sont visibles (2). « Mais la moralité des actions tombe-t-elle sous les sens ? Pourquoi n'y tomberait-elle pas ? Cette moralité consiste uniquement dans la conformité de nos actions avec les lois : or ces actions sont visibles et les lois le sont également, puisqu'elles sont des conventions que les hommes ont faites (3). »

Ainsi la moralité des actions est visible parce que les lois le sont, et les lois sont visibles parce que ce sont des conventions que les hommes ont faites. Mais ici une objection est inévitable : « Si les lois, dira-t-on, sont des conventions ; elles sont donc arbitraires (4). » Voici la réponse de Condillac : « Nous ne les avons pas faites seuls ; la nature les faisait avec nous ; elle nous les dictait..... Dieu

(1) *Art de penser*, Ie part., ch. XII. — (2) *Logique*, p. 56. — (3) Ibid. — (4) Ibid.

est, dans le vrai, notre seul législateur (1). » C'est fort bien dit. Mais que devient l'argument sur lequel on s'appuyait tout à l'heure : *les lois sont visibles parce qu'elles sont des conventions que les hommes ont faites ?*

Des premiers principes.

Telles sont les assertions de Condillac sur les idées de substance, d'espace, de durée, d'infini, et sur les idées morales. Nous aurons un aperçu à peu près complet de sa doctrine sur la certitude rationnelle, si nous examinons ce qu'il dit de ces premiers principes que les Cartésiens regardaient comme la base de toutes les sciences.

Dans tous les endroits où il en parle, il les donne pour de simples produits de l'abstraction. Voici un passage de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. « Dans la méthode de Descartes, les choses simples qui doivent servir de principes sont des idées innées, des *principes généraux*, des *notions abstraites;* dans celle que je propose, les idées les plus simples sont les premières idées particulières qui nous viennent par sensation et par réflexion (2). » On sait que presque tout le *Traité des systèmes* est dirigé contre les *principes abstraits*. Enfin, dans l'*Art de penser* (3), après avoir distingué les vérités contingentes des vérités nécessaires, après avoir emprunté à la géométrie un exemple de celles-ci, l'auteur ajoute : « Voilà tout le mystère de ces vérités qu'on appelle nécessaires et éternelles. C'est par le moyen de *quelques abstractions* que les sens nous en donnent la connaissance. » On reconnaît ici ce système d'explications qui consiste à tirer le nécessaire du contingent par voie d'abstraction, de soustraction, d'addition, d'induction, etc. Tous ces moyens ont été employés avant ou après Condillac; mais ils n'ont jamais réussi.

(1) *Logique*, p. 56. — (2) *Essai sur l'origine*, p. 495. — (3) *Art de penser*, p. 19.

En résumé, les vérités nécessaires ramenées à de simples abstractions ; les notions métaphysiques de substance, de cause, d'espace, d'infini, etc., dépouillées de toute valeur objective, les idées morales, sur lesquelles la négation est moins facile, péniblement disputées au doute et à l'arbitraire au moyen d'une contradiction : voilà la doctrine logique de Condillac sur les principes les plus élevés de la connaissance. A propos de l'évidence de fait, l'auteur nous renvoyait à l'évidence de sentiment et à l'évidence de raison ; mais il ne nous a pas été plus facile de nous établir dans celles-ci que dans la première. Nous avons poursuivi partout la certitude sans pouvoir l'atteindre nulle part. Le fantôme, toujours insaisissable, a fui de théorie en théorie, et nous voilà maintenant en face du vide et du néant.

l'union des différentes sortes d'évidence.

Il n'en est rien, dira un défenseur de Condillac. La certitude que vous n'avez trouvée dans aucune de ces théories prise à part, vous la trouverez dans leur ensemble. Condillac soutient qu'il ne faut pas séparer l'évidence de fait de l'évidence de raison (1), en d'autres termes, qu'il faut toujours unir ensemble les trois sortes de certitude, la certitude physique, la certitude métaphysique et la certitude morale. Principe excellent, dit-on, qui a pour origine psychologique une théorie très-solide du jugement. D'après cette théorie, il y a dans tout jugement deux éléments, l'un d'expérience et l'autre de raison, l'un donnant la *matière* du jugement, l'autre en donnant la *forme*. D'autre part, en appliquant ce principe à la théodicée, on arrive aux meilleures démonstrations de l'existence de Dieu, témoin celle de Condillac qui est très-nette et très-solide (2), et qui, au lieu d'être une preuve physique, ou

(1) *Art de raisonner*, p. 77, 78. — (2) L'appréciation de cette preuve se trouve dans le chapitre XIV de notre IIe partie.

métaphysique, ou morale, a tout à la fois les trois caractères (1).

Cette objection est sérieuse et mérite qu'on s'y arrête.

— Il faut réunir ensemble les différentes sortes d'évidence pour arriver à la certitude.

— Mais si, prises à part, elles n'ont aucune valeur, que vaudra leur réunion ? Un rapport n'est possible que lorsque, au préalable, on n'en a pas supprimé les termes. Vainement, après avoir fait place nette ainsi qu'on la vu, Condillac nous dira-t-il qu'il faut faire concourir ensemble l'évidence de fait et l'évidence de raison. Nous avons cessé de le comprendre, et les mots d'*évidence* et de *certitude* n'ont plus de sens pour nous. Du reste si nous demandons à Condillac lui-même le développement de sa maxime, nous tombons sur les étranges explications que voici : « Il serait bien inutile d'entreprendre de considérer l'évidence de fait séparément de toute autre. Mais quoique assurés, par l'évidence de fait, des choses que nous observons, nous ne le sommes pas toujours de n'avoir pas laissé échapper quelques considérations essentielles. Lors donc que nous tirons une conséquence d'une observation, l'évidence de raison a besoin d'être confirmée par de nouvelles observations. Toutes les conditions étant données, l'évidence de raison est certaine ; mais c'est à l'évidence de fait à prouver que nous n'avons oublié aucune des conditions. C'est ainsi qu'elles doivent concourir l'une et l'autre à la formation d'un système. Il ne s'agit donc pas de considérer absolument l'évidence de fait toute seule ; il faut que l'évidence de raison vienne à son secours et qu'elle nous conduise dans nos observations (2). » Plus nous

(1) Ces idées ont été plusieurs fois développées par mon honorable collègue, M. Réthoré, soit dans son livre intitulé : *Condillac et le rationalisme*, soit dans son *Précis de philosophie*. — (2) *Art de raisonner*, p. 77.

lisons ce passage, plus il nous est difficile de saisir l'enchaînement des propositions et de nous faire une idée nette des rapports de l'évidence de raison et de l'évidence de fait. Que faut-il donc penser d'une doctrine que l'on ne peut expliquer sans se perdre dans l'inintelligible?

Mais on donne une base psychologique à la nouvelle manière de considérer les différentes sortes de certitude; on s'appuie sur une théorie du jugement. Ici une question se présente tout d'abord. Faut-il subordonner la logique à la psychologie au point de faire dépendre d'une *théorie* psychologique la certitude des notions et vérités premières? Nous ne le pensons pas. Ce qui doit servir d'antécédent à toute recherche logique, c'est la description expérimentale des *faits* de l'entendement, mais il n'en est pas ainsi de certaines théories plus ou moins plausibles sur ces faits. Au-dessus des règles particulières de la méthode psychologique, il y a cette règle universelle d'*aller du connu à l'inconnu* et de ne pas expliquer, comme on dit, *obscurum per obscurius*.

Que l'on retrouve, dans le jugement, l'action des facultés expérimentales et celle de la raison, c'est une vue synthétique dont nous ne contestons pas la valeur et qui est vraie dans la plupart des cas. Mais rien ne prouve qu'elle le soit toujours. Je crois qu'aucun jugement n'est possible sans une idée rationnelle exprimée ou sous-entendue; mais qu'il y ait toujours un élément expérimental, cela me semble plus que douteux.

Mais, à supposer que cette théorie du jugement soit vraie, n'y a-t-il que le jugement dont on doive s'occuper en logique? N'y a-t-il pas de simples notions dont il faut examiner la valeur et l'objectivité? Et, si on enlève toute valeur à ces notions, où prendra-t-on ce qu'on appelle la *matière* et la *forme* du jugement?

Concluons que cette base psychologique, sur laquelle on voudrait appuyer la doctrine condillacienne de la certitude, est loin d'être inébranlable.

On vante les applications de cette doctrine à la théodicée, et l'on cite comme exemple la preuve condillacienne de l'existence de Dieu. Cette preuve nous offre une série de considérations empruntées aux divers arguments que l'on connaît, enchaînées d'une manière assez naturelle et présentées en bons termes. Mais j'avoue qu'au lieu de voir dans ce mode de démonstration l'application d'une méthode, je crois y reconnaître plutôt cette habitude si fréquente chez Condillac de développer une idée au moyen d'une autre toute différente de la première. Quoi qu'il en soit, on ne doit assurément condenser et systématiser les preuves de l'existence de Dieu qu'à condition de ne pas les amoindrir, et surtout de ne pas réduire d'avance à néant chacune d'elles prise à part.

Faudra-t-il répondre, à notre tour, au reproche que nous font les disciples de Condillac, de trop séparer les différentes sortes de certitude, et de faire une analyse qui rend toute synthèse impossible? Mais ne doit-on pas, en bonne méthode, subordonner la synthèse à l'analyse et non l'analyse à la synthèse? Ignore-t-on que le propre des analyses exactes et scrupuleuses est sinon de rendre les synthèses impossibles, du moins de les ajourner et de les rendre difficiles?

Admettons enfin qu'il faille trois certitudes pour en former une seule. Il restera toujours à expliquer ce que c'est que la certitude. Or c'est là une question à laquelle on ne peut trouver de réponse satisfaisante dans la doctrine de Condillac. En effet, la certitude n'est pas seulement un état de l'esprit, c'est l'exercice d'un droit; c'est l'affirma-

tion légitime. Non-seulement elle exclut la possibilité du doute, mais elle en implique l'absurdité. La certitude est le rapport réel et efficace de l'esprit avec la vérité. C'est pour cela qu'elle est à la fois subjective et objective, double caractère que le langage lui-même atteste, lorsqu'on dit également *je suis certain* ou *telle chose est certaine*. A notre avis, le principe de la certitude est l'idée même du vrai. C'est cette idée qui donne l'impulsion à l'activité intelligente, et qui constitue l'efficacité du jugement. Cette idée, un des points culminants de la psychologie, devient entre les mains du logicien un principe fécond d'où se déduira la logique tout entière, comme la morale se tire de l'idée du bien. Et qu'on ne dise pas que cette idée est vague et insaisissable, car la psychologie en fait connaître les caractères et l'origine, la logique en est la détermination et le développement, et la théodicée en donne la raison dernière et l'explication suprême. L'empirisme refuse obstinément de s'élever à cet ordre de considérations, dont il faut absolument tenir compte pour dire quelque chose de satisfaisant sur la certitude. Aussi est-il obligé tantôt d'éluder la question, tantôt de la transformer en une question de méthode, c'est-à-dire de la dénaturer. C'est à quoi Condillac ne manque jamais.

Arrivé au terme de cette discussion, essayons d'en résumer les résultats.

Impuissant à établir la certitude des sens, effleurant à peine celle de la conscience, supprimant de parti pris la certitude rationnelle ou la réduisant à une identité chimérique, Condillac n'atteint pas mieux le but, en réunissant les différentes espèces de certitude. Quel est donc le caractère de sa doctrine? Est-ce le matérialisme? Non. Car il met en question la réalité des corps aussi bien que celle

de l'âme. Est-ce de l'idéalisme? Pas davantage. Car pour être idéaliste, il ne suffit pas de parler des sens comme Malebranche, il faut parler de la raison autrement que Hume. Est-ce le scepticisme et le phénoménisme de ce dernier? Sceptique, Condillac ne l'est évidemment pas; le mot même de phénoménisme ne lui convient guère; car il détruit jusqu'à la notion du phénomène. Quel nom faut-il donc donner à ce système? On l'a dit : c'est le nihilisme. Ce caractère se montrera encore dans la question qui va suivre, celle de la valeur des idées générales.

CHAPITRE QUATRIÈME.

De la valeur des idées générales.

SOMMAIRE. — Idées de genre et d'espèce. — Idées des facultés de l'âme. — Idées des nombres. — Utilité et inconvénients des idées générales.

L'esprit critique de Condillac se donne carrière quand il trouve l'occasion d'attaquer les abstractions réalisées. Car l'histoire de la philosophie en fournit d'assez nombreux exemples. C'est surtout pour combattre cette sorte d'erreurs qu'il aborde à différentes reprises la question des genres et des espèces. Comme nous l'avons vu en faisant l'analyse de ses ouvrages, il se prononce nettement et sans restriction en faveur du nominalisme; ce qui n'a rien d'étonnant chez un auteur qui ramène la logique à la grammaire, qui prétend que raisonner c'est combiner des signes et qu'une science n'est qu'une langue bien faite. De ce point de vue tout à fait négatif, il lui arrive de faire des observations de détail que l'on ne peut qu'approuver. Ce n'est pas nous qui lui ferons un crime d'avoir tourné en ridicule les qualités occultes et les formes substantielles. Mais sur la question principale, nous ne pouvons être de son avis.

Remarquons d'abord qu'il range dans la même catégorie des idées d'ordres tout à fait différents. Idées de substance, genres et espèces, idées morales, idées des facultés de l'âme, vieilles abstractions réalisées du moyen âge, il met tout sur la même ligne. Pour nous, nous pensons qu'il y aurait là bien des distinctions à faire. Aussi, au lieu d'embrasser dans la discussion actuelle toutes ces notions diverses, nous la bornerons aux idées de genre et d'espèce, à celles des facultés de l'âme et à celles des nombres.

[...]es de genre [...]d'espèce.

Le nominalisme de Condillac sur les genres et les espèces, longuement exposé dans l'*Art de penser* (1), est formulé avec plus de hardiesse et des aperçus nouveaux dans la *Logique* (2) et la *Langue des calculs* (3).

« Les idées abstraites et générales ne sont que des dénominations (4). » Voilà une doctrine nettement énoncée; mais les obscurités commencent aussitôt que l'on entreprend de développer cette thèse subtile et fausse. « C'est moins par rapport à la nature des choses, que par rapport à la manière dont *nous les connaissons*, que nous en déterminons les genres et les espèces (5). » N'y a-t-il pas là une contradiction dans les termes? Si nous avons des choses une *connaissance* véritable, et si nos idées générales sont en rapport avec cette connaissance, comment peuvent-elles n'être pas en rapport avec la nature des choses? Si nos idées générales ne sont pas conforme avec la nature des choses, elles ne se rapportent pas à la manière dont nous *connaissons* les choses, mais bien à la manière dont nous les *imaginons*.

Reprenons quelques-uns des arguments que nous avons

(1) Part. I, ch. VIII. — (2) P. 44, 45, 46, 47. — (3) Part. I, ch. IV. — (4) *Logique*, p. 133. — (5) *Art de penser*, p. 97.

exposés dans notre analyse et voyons s'ils placent le nominalisme sur une base solide.

Nos idées générales, dit-on, sont très-confuses, très-imparfaites; elles sont nécessaires à notre esprit limité qui ne peut saisir toutes les différences individuelles; mais Dieu n'a pas besoin d'idées générales (1). Nous répondons que, si la généralité est l'ordre, on ne voit pas pourquoi l'idée en Dieu serait purement individuelle, ni pourquoi une multitude infinie d'idées particulières constituerait une connaissance plus parfaite que celle qui embrasserait à la fois l'ensemble et le détail des choses. Ici la question des universaux touche à celle de la Providence. Aussi un disciple de Condillac, Laromiguière, se plaçant au point de vue nominaliste du maître, nie-t-il que Dieu gouverne le monde par des lois générales (2). Nous laisserons de côté la question de la Providence générale, pour ne pas changer le terrain de la discussion; mais nous ne pensons pas qu'une doctrine comme celle de Laromiguière ait aujourd'hui de grandes chances de succès. Revenons à l'argumentation de Condillac.

« C'est uniquement par cet artifice que nous mettons de l'ordre dans nos idées; mais cet artifice ne fait que cela (3). » « Demandera-t-on jusqu'à quel point les genres et les espèces peuvent se multiplier? Je réponds ou plutôt la nature répond elle-même : jusqu'à ce que nous ayons assez de classes pour nous régler dans les choses relatives à nos besoins..... ce sont nos besoins seuls qui nous déterminent à distinguer des classes (4). » Je demande quel naturaliste reconnaîtra dans cette description les procédés de la science qu'il cultive. Ce sont nos besoins, dit-on, et

(1) *Art de penser*, p. 98. — (2) *Leçon de philosophie*, t. II, p. 320. — (3) *Logique*, p. 41. — (4) Ibid., p. 43.

la capacité de notre esprit qui règlent seuls l'usage des classifications. Mais comme les besoins sont individuels et la capacité de l'esprit variable suivant les temps et les personnes, que devient la science de la nature? Condillac lui-même rend son erreur palpable en ajoutant cette proposition manifestement fausse : « Nous n'imaginons pas de donner des noms à des choses dont nous ne voulons rien faire (1). » Que veut donc faire Cuvier d'un mammouth ou d'un mastodonte?

Pour jeter des doutes sur la valeur des idées générales, notre auteur ne dédaigne pas les difficultés auxquelles donnent lieu les questions de limites (2). « L'art de classer, si nécessaire pour se faire des idées exactes, n'éclaire que les points principaux : les intervalles restent dans l'obscurité, et, dans ces intervalles, les classes mitoyennes se confondent. Un arbre, par exemple, et un arbrisseau sont deux espèces bien distinctes. Mais un arbre peut être plus petit, un arbrisseau peut être plus grand ; et l'on arrive à une plante qui n'est ni arbre ni arbrisseau, ou qui est tout à la fois l'un et l'autre ; c'est-à-dire, qu'on ne sait plus à quelle espèce la rapporter. »

On ne devrait jamais, dans une discussion de logique, avoir recours à ces arguments qui étaient, dans l'antiquité, la ressource des sophistes, et que de nos jours l'hégélianisme n'a pas remis en crédit auprès des esprits bien faits. La règle élémentaire de toute méthode est de ne pas sacrifier le connu à l'inconnu. Il ne faut donc pas opposer les difficultés que l'on rencontre sur la limite des deux ordres d'idées, aux connaissances claires et distinctes que l'on peut facilement acquérir en considérant les choses par masses et dans les conditions ordinaires.

(1) *Logique*, p. 43. — (2) On peut faire le même reproche à Laromiguière

On voit combien sont peu solides les preuves sur lesquelles Condillac s'efforce d'établir directement sa thèse. Mais un système tel que le nominalisme tire presque toute sa force des objections adressées au système contraire. Examinons donc la manière dont notre auteur apprécie le réalisme.

Il essaie d'abord d'en expliquer l'origine; mais, à notre avis, il l'explique mal. Cette erreur vient, dit-il, de l'habitude de conserver aux idées abstraites et générales cette réalité qui n'appartenait qu'aux idées individuelles (1), et de cette paresse d'esprit qui nous porte à réaliser des abstractions au lieu de faire des analyses complètes (2). Cette observation peut bien rendre compte de certains abus du réalisme; mais le réalisme lui-même a des causes plus profondes, et répond à un vrai besoin de la pensée. — Le réalisme vient encore de ce que « les noms des substances tiennent dans notre esprit la place que les sujets occupent hors de nous (3). » — Mais comment pouvons-nous savoir qu'il y a des sujets hors de de nous, si nous n'avons aucun moyen d'en établir l'existence; et si nous pouvons en établir l'existence, pourquoi nous serait-il absolument interdit d'en connaître la nature? — On veut connaître l'essence des choses (4), dit Condillac; c'est cette vaine prétention qui a produit le réalisme. Mais on peut fort bien être réaliste et avouer son ignorance sur ce qu'il y a de plus intime dans la nature des choses.

Comme on le voit, ces explications avec d'autres que nous pourrions citer, passent à côté de la question ou ne prouvent rien contre le réalisme. On peut en dire autant

(1) *Art de penser*, p. 102 et 103. — (2) Ibid., p. 115. — (3) Ibid., p. 113. — (4) Ibid., p. 105.

des considérations sur les effets de ce système; elles peuvent s'appliquer à un réalisme puéril et outré, mais quand il s'agit d'un réalisme modéré, épuré par la critique, elles sont sans valeur. Nous aussi nous connaissons les dangers de la tendance réaliste lorsqu'elle est sans contrepoids. Qu'aurait dit Condillac, s'il avait vu tout ce que, dans notre siècle, on a tiré de ce principe : *ce qui est rationnel est réel, ce qui est réel est rationnel?* Qu'aurait-il dit, s'il avait vu l'idée vivante, agissante, devenir créatrice, produire le monde par son évolution, prendre la place de Dieu lui-même? Mais ces funestes conséquences d'un réalisme sans critique et sans frein ne doivent pas nous faire tomber dans l'excès opposé.

A notre avis, ce n'est pas en adoptant un système à l'exclusion des autres que l'on peut donner une solution raisonnable du problème des universaux. Les erreurs et les discussions interminables des philosophes scolastiques venaient de ce que, n'apercevant pas toute l'étendue de la question et les divers ordres d'idées auxquels elle touche, ils s'arrêtaient à des doctrines exclusives. Le moyen d'éviter ces erreurs et de mettre fin à ces discussions sera d'employer une méthode plus large et d'adopter une solution éclectique. Les principaux systèmes qui se sont produits sur cette question avaient leur raison d'être. Il y a du vrai dans le point de vue platonicien et thomiste d'après lequel le plan de l'univers et les genres et les espèces qui font partie de ce plan ont leur principe dans la pensée divine, et quoiqu'en dise Laromiguière (1), les Platoniciens ne sortaient pas de la question. Il y a du vrai dans le nominalisme, en ce sens que l'idée générale, sans le mot qui l'exprime, serait tout à fait vague et fugitive, et

(1) *Leçons de philosophie*, t. II, p. 299, 7e édit.

quand les condillaciens n'auraient fait que mettre cette vérité en lumière, ils auraient bien mérité de la philosophie. Les conceptualistes n'ont pas tort de considérer les universaux comme des idées factices, comme des productions de l'esprit qui a transformé les données expérimentales par l'abstraction et la généralisation. Mais, d'un autre côté, le point de vue réaliste a aussi sa part de vérité, puisque nos idées générales ont l'expérience pour point de départ et la nature pour modèle, puisqu'elles sont perfectibles et se rapprochent de plus en plus du plan de la création. Si les genres et les espèces n'étaient que des conceptions de l'esprit, que deviendrait la science de la nature? Quelle différence y aurait-il entre les classifications artificielles et les classifications naturelles? Les mots ne sont rien sans les idées, et les idées elles-mêmes ne sont rien sans un objet qui leur corresponde. Les idées générales seraient donc la chose du monde la plus inexplicable, si elles ne correspondaient pas hors de l'intelligence à des caractères constants et à des relations uniformes.

La doctrine éclectique à laquelle nous nous arrêtons est loin de lever toutes les difficultés. Mais nous pensons qu'il faut moins se défier d'une solution qui, dans un tel problème, laisse subsister des obscurités et des mystères, que d'un système purement critique et négatif ou d'un dogmatisme qui aurait la prétention de livrer à l'intelligence limitée de l'homme tout le secret des choses.

Comme cette question des universaux touche à beaucoup d'autres, l'erreur que nous venons de combattre donne lieu, chez Condillac, à bien des aperçus inexacts que nous trouverons dans d'autres chapitres, surtout dans ceux qui traiteront du raisonnement, de la définition et des classifications.

Idées des facultés de l'âme.

Le nominalisme de Condillac s'attaque aussi à l'idée des facultés de l'âme. « Je crains, avait dit Locke, que la manière dont on parle des facultés de l'âme n'ait fait venir à plusieurs personnes l'idée confuse d'autant d'agents qui existent distinctement en nous, qui ont différentes fonctions et différents pouvoirs, qui commandent, obéissent et exécutent diverses choses comme autant d'êtres distincts (1). »

Condillac trouve cette crainte digne d'un philosophe. Il se plaint que l'on ait réalisé les facultés de l'âme, telles que la volonté et l'entendement (2).

Pour connaître le sens de cette critique, il faut savoir ce que l'on fait de ces deux facultés dans l'école de Condillac. Dans sa *Logique*, notre auteur, après avoir montré comment la sensation transformée produit l'attention, la comparaison, le jugement, la réflexion, etc., donne à la réunion de ces facultés un nom commun, celui d'*entendement* (3); il emploie le mot *volonté* pour désigner collectivement le besoin, le désir, la passion, etc. Puis l'entendement et la volonté sont compris dans un autre terme collectif, celui de *pensée*. Qu'est-ce donc que l'entendement, la volonté et la pensée dans un tel système? Laromiguière va nous le dire : L'entendement et la volonté sont des signes, et la pensée est un signe de signe.

Que faut-il penser de cette doctrine? Nous accordons à Condillac et à ses disciples que l'on ne doit pas chercher à se représenter par l'imagination les facultés de l'âme; nous reconnaissons encore qu'il ne faut pas tomber dans cette erreur grossière qui consiste à regarder les facultés comme autant de principes indépendants, comme autant d'âmes distinctes. Mais nous avons, d'un autre côté, de

(1) *Art de penser*, p. 109. — (2) Ibid. — (3) *Logique*, p. 65.

bonnes raisons pour ne pas en faire des signes ou des signes de signes. 1° Si nous rejetons le nominalisme à l'égard des genres et des espèces, à plus forte raison devons-nous le rejeter quand il s'agit des facultés. Car les genres et les espèces appartiennent à cette chose problématique et mystérieuse qu'on appelle la nature, tandis que les facultés appartiennent à un être certainement réel et suffisamment connu qui est l'âme. 2° Si l'on considère l'intelligence et la volonté comme de simples noms collectifs, on pourra en dire autant de l'âme elle-même, et nous voyons qu'en effet la tendance constante du condillacisme est de traiter l'être spirituel comme une abstraction. 3° Faut-il dire, avec quelques auteurs, qu'il n'y a de réel que les subdivisions de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté, mais que ces dernières facultés sont nominales? Nous ne le pensons pas. Supposons, en effet, que l'intelligence ne soit qu'un terme général; que s'ensuivra-t-il? On pourra en dire autant de ses subdivisions; la mémoire, par exemple, sera aussi un titre général, un mot, puisqu'on distingue la mémoire locale, la mémoire verbale, etc. En subdivisant ces dernières (ce qui est toujours possible), on devra également les rayer de la liste des facultés. Mais il est évident que l'on arriverait ainsi à supprimer l'idée de faculté, et, par là, on comprometttait l'idée de l'âme elle-même.

On nous objectera, peut-être, que notre trichotomie de l'âme ne peut pas être regardée comme une image complète et parfaitement fidèle de l'être spirituel. Pour répondre à cette objection, il suffit d'une simple réflexion sur la valeur des classifications en général, et en particulier de la classification des facultés. Aucune classification n'est définitive. Cependant les classifications d'histoire natu-

relle sont vraies parce qu'elles sont progressives, qu'elles se rapprochent de plus en plus du modèle qui est la nature, et qu'elles se font d'après certaines règles qui en garantissent la valeur et la certitude. Il en est de même des classifications en psychologie : elles sont progressives, c'est-à-dire, qu'elles donnent une idée de plus en plus exacte de l'âme, à mesure que la science psychologique s'enrichit et se précise.

Il faut donc repousser le nominalisme condillacien, en ce qui concerne la sensibilité, l'intelligence et la volonté. On a quelquefois donné à ces pouvoirs le nom de *facultés générales;* mais ils seraient bien mieux nommés facultés primitives ou élémentaires, parce que ce ne sont pas des désignations collectives, mais les éléments irréductibles que donne l'analyse appliquée aux phénomènes complexes de la vie spirituelle.

Idées [des] nombres.

Mais la question des idées générales devient tout à fait épineuse et subtile, quand il s'agit non plus des genres et des espèces ou des facultés de l'âme, mais des nombres.

Condillac traite ce sujet dans le chapitre IV du livre 1 de la *Langue des calculs*. Après une page d'une remarquable élégance sur les sciences, « ces grandes et belles routes que la nature avait ouvertes et tracées et dont les hommes ont fermé l'entrée (1), » il déclare que l'algèbre n'est qu'une langue, que cette langue n'a pas encore de grammaire et que la métaphysique seule peut lui en donner une. Puis, rappelant ce qu'il a déjà dit sur les origines du calcul, il ajoute : « lorsque nous nous sommes fait une habitude de nous représenter par les doigts une suite de nombres alternativement croissante et décroissante, nous

(1) *Langue des calculs*, p. 46.

pouvons nous représenter cette même suite par toute autre chose, par des arbres, par des cailloux, par des hommes, etc..... Ces idées que nous nous sommes faites avec les doigts, l'analogie nous les fait donc appliquer à des cailloux, à des arbres, à des hommes ; et, parce que nous les pouvons appliquer à tous les objets de l'univers, nous disons qu'elles sont générales, c'est-à-dire, applicables à tout (1). » Mais, ajoute l'auteur, en les considérant comme applicables à tout, nous ne les appliquons à rien. « Où donc les apercevons-nous ? Dans les noms devenus les signes des nombres. Il ne reste dans l'esprit que ces noms, et c'est en vain qu'on y chercherait autre chose (2). »

Telle est l'argumentation qui tend à établir que nos idées abstraites de nombre ne sont que des mots. Il nous est impossible de voir dans ce raisonnement autre chose qu'une pétition de principe. Condillac est dans le vrai quand il s'exprime ainsi : *nous nous sommes fait une habitude de nous représenter par les doigts une suite de nombres;* mais si nous n'avons fait que nous *représenter* les nombres, cela prouve évidemment que l'idée nous apparaissait dès lors comme distincte du signe, cela suppose qu'elle avait une autre origine que les signes destinés à la représenter. Jusqu'ici l'auteur n'a donc rien fait pour sa thèse. Mais immédiatement après et sans avertir le lecteur, au mot *représenter* il en substitue un autre : « Ces idées que nous nous sommes *faites,* dit-il, avec les doigts, l'analogie nous les fait appliquer à des cailloux. » Ici j'arrête l'auteur. Nous ne nous sommes point *fait* ces idées avec les doigts ; mais nous les avons *appliquées* aux doigts avant de les appliquer aux cailloux, comme nous aurions pu les appliquer aux cailloux avant de les appliquer aux

(1) *Langue des calculs*, p. 48. — (2) Ibid., p. 50.

doigts. Même erreur, sous d'autres formes dans les phrases suivantes. « C'est dans ces mêmes objets (doigts, cailloux, etc.), que nous avons originairement aperçu ces idées, et nous n'avons pu les apercevoir que là (1). » Voilà qui n'est nullement prouvé. Pourquoi, par exemple, ne les aurions-nous pas trouvées dans le sentiment qui nous fait distinguer notre personne de ce qui n'est pas elle? — « *Un* est un mot que je me souviens d'avoir choisi pour signifier un seul doigt, un seul caillou, etc., *deux* est un mot que je me souviens d'avoir choisi pour exprimer un doigt plus un doigt, etc. » — Mais, dirons-nous, que l'on prenne pour signe un mot, ou un doigt, ou un caillou, le premier jour comme le dernier, on distingue le signe de l'idée, ce qui représente de ce qui est représenté. — « Si vous croyez que les idées abstraites sont autre chose que des noms, dites, si vous pouvez, quelle est cette autre chose. » A cette objection nous ferons les réponses suivantes : 1° Quand bien même on ne pourrait pas dire quelle est cette chose, cela ne prouverait rien. Car il y a des choses simples, indéfinissables, intraduisibles ; 2° Si l'idée n'est que le signe, pourquoi l'idée est-elle la même quand le mot varie? Que le signe soit un mot latin ou un mot français, un doigt ou un caillou, l'idée ne change pas; l'idée et le signe sont donc deux choses différentes.

Ainsi, même lorsqu'il s'agit des nombres, il s'en faut que la thèse nominaliste de Condillac soit démontrée. Nous avons vu d'ailleurs qu'elle ne l'est pas davantage à l'égard des facultés de l'âme, des genres et des espèces. Nous devons donc repousser complétement la doctrine de notre auteur sur les universaux, ou plutôt, nous devons rétablir contre son système étroit et sa critique dissolvante, des

(1) *Langue des calculs*, p. 49.

idées sans lesquelles toute activité intellectuelle serait détruite et toute science non-avenue.

Du reste, Condillac lui même, sur la fin de ses jours, semble avoir eu conscience de l'erreur dans laquelle il était tombé. Voici, en effet, ce qu'on lit dans l'édition posthune du *Traité des sensations*. « Comme la statue n'a l'usage d'aucun signe, elle ne peut pas classer ses idées avec ordre, ni, par conséquent, en avoir d'aussi générales que nous. Mais elle ne peut pas non plus n'avoir absolument point d'idées générales. Si un enfant qui ne parle pas encore, n'en avait pas d'assez générales pour être communes au moins à deux ou trois individus, on ne pourrait jamais lui apprendre à parler, car on ne peut commencer à parler une langue, que parce qu'avant de la parler, on a quelque chose à dire, que parce qu'on a des idées générales (1). »

Ainsi Condillac donne des idées générales à la statue qu'il anime, quoique cette statue soit privée de tout langage. On ne pouvait contredire plus formellement les assertions que nous avons rapportées plus haut. Dans ce passage écrit postérieurement à la *Logique* et à la *Langue des calculs* (2), Laromiguière voit une simple précaution pour atténuer quelques exagérations. Nous y voyons au contraire un retour à la vérité et la condamnation de ce qui avait été dit précédemment. Laromiguière déclare qu'à part ces exagérations dont il parle, la doctrine de Condillac est incontestable et il la défend à diverses reprises; mais nos souvenirs nous permettent de dire que le nominalisme n'est pas plus plausible entre les mains du

(1) *Traité des sensations*, p. 388. C. f. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, t. III, p. 93. « Un enfant qui extrait du sable les coquillages, fait une classe sans y appliquer un mot. » — (2) Laromiguière en fait la remarque dans ses *Leçons*, t. II, p. 303.

disciple qu'entre celles du maître. On peut donc affirmer que Maine de Biran ne se trompait pas lorsqu'il disait : « En déterminant avec une précision nouvelle les rapports des signes et des idées, notre philosophie moderne s'est peut-être vainement flattée d'avoir clos la discussion des universaux. » Cela est d'autant plus vrai que la philosophie condillacienne est, par son caractère exclusif, plus propre que toute autre à rouvrir une discussion qui ne sera jamais complétement clause.

L'utilité des générales

Terminons en disant quelques mots de l'opinion de Condillac sur l'utilité des idées générales.

D'après tout ce qui précède, on comprend que Condillac se montre souvent sévère pour les idées générales. Si la limitation seule de notre esprit les rend nécessaires, si elles ne correspondent à rien dans la nature, il est clair que l'on doit faire tous ses efforts pour s'en passer. Combien de fois notre auteur fait-il la guerre aux principes généraux et à la synthèse (1), aux mots *être, substance, essence!* De quelles railleries ne poursuit-il pas ceux qui prétendent arracher à la nature tous ses secrets par le charme de deux ou trois propositions (2) ! On peut dire qu'en mainte occasion son point de vue nominaliste lui fait exagérer l'inutilité, le vague ou l'imperfection des idées générales. Mais à ces exagérations il mèle souvent des critiques d'une incontestable justesse ; et quand il n'est pas entraîné par l'esprit de système, il montre l'utilité des idées générales dans des passages qui contrastent heureusement avec l'ensemble de sa doctrine. Voici, par exemple, comment il s'exprime dans l'*Art de penser* (3) : « C'est par ces idées que l'esprit prend son essor, qu'il s'élève, qu'il plane, qu'il redescend

(1) *Art de penser*, part. I, ch. IX, et *Logique*, part. II, ch. VI. — (2) *Traité des systèmes*, p. 21. — (3) *Art de penser*, p. 100.

pour s'élever plus haut encore; c'est par elles qu'il dispose de ce qu'il connaît pour arriver à ce qu'il ne connaît pas : enfin, c'est par elles seules qu'il peut mettre de l'ordre dans ses connaissances. Les idées générales sont précisément, dans la mémoire, ce que sont, dans un cabinet d'histoire naturelle, des tablettes numérotées sur lesquelles tout est rangé suivant l'ordre des matières. »

CHAPITRE CINQUIÈME

Méthode générale. — Analyse.

SOMMAIRE. — Méthode générale. — Méthode d'invention. — Exagérations sur l'importance de l'analyse. — La synthèse absorbée dans l'analyse. — L'analyse descriptive mal distinguée de l'analyse de raisonnement. — Rapports de l'analyse avec le langage.

Méthode générale.

Quoique les méthodes *paraissent* différentes, dit Condillac, elles ne sont, *dans le principe*, *qu'une même méthode* (1).

Comme cette réflexions est tirée de la *Langue des calculs*, on pourrait croire qu'il ne s'agit que de la méthode mathématique. Mais on sera convaincu que, d'après Condillac, il y a une méthode commune à toutes les sciences, en lisant le passage suivant de la *Logique :* « Il s'agit de démêler toutes les facultés qui sont enveloppées dans la faculté de penser. Pour remplir cet objet, et d'autres encore, quels qu'ils puissent être, nous n'aurons pas à chercher, comme on a fait jusqu'à présent, une nouvelle méthode, à chaque étude nouvelle : l'analyse doit suffire à toutes, si nous savons l'employer (2) ? »

Disons de suite notre opinion sur cette doctrine. Il est d'un esprit vraiment philosophique d'apercevoir, à travers la diversité des préceptes applicables aux différentes sciences, une certaine méthode générale, une manière de s'o-

(1) *Langue des calculs*, p. 213. — (2) *Logique*, p. 58.

rienter dans l'ensemble des idées et des choses. Un des plus grands services que la philosophie puisse nous rendre, c'est de nous donner le fil conducteur qui doit nous diriger à travers les notions de toutes sortes que nous tirons soit de nous-mêmes, soit des objets extérieurs. Une méthode qui n'aurait pas cette étendue et cette portée ne serait pas vraiment philosophique, et ne dépasserait pas les enseignements que peuvent nous donner les sciences particulières. Voilà ce qu'il y a d'incontestable dans la doctrine de Condillac. Mais, pour qu'elle fût tout à fait exacte, il faudrait qu'elle conciliât l'unité de la méthode générale avec la variété des méthodes spéciales. Or, c'est ce qui n'a pas lieu. Condillac ne comprend pas assez qu'à part quelques procédés fondamentaux, quelques préceptes d'une application universelle, la marche à suivre dans la recherche de la vérité change complétement suivant les objets qu'on étudie.

Examinons maintenant en quoi consiste, d'après lui, cette méthode générale. Qu'il parle de l'analyse ou des systèmes, de la méthode d'invention ou de celle d'exposition, il reproduit continuellement certains préceptes généraux, dont Laromiguière a fait un résumé assez clair dans la première leçon de son cours de philosophie. Si on compare ensemble ces préceptes qui reparaissent sous tant de titres divers, on voit qu'il tendent tous à mettre dans la science l'unité la plus rigoureuse. Nos connaissances doivent former un système où tout s'enchaîne étroitement (1). Il faut ramener une série de faits à un fait initial dont tous les autres soient les transformations; il faut aller du même au même; l'identité n'est pas seulement un critérium de certitude, mais aussi une règle de méthode, et l'analogie complète les premières leçons qui nous sont données par la nature (2).

(1) *Logique*, part. II, ch. I. — (2) *Langue des calculs*, p. 214.

Nous reconnaissons ici la méthode du *Traité des sensations*. Si, en effet, on va du même au même et que l'on prenne la sensation pour point de départ, on arrive inévitablement à faire des facultés de l'âme autant de sensations transformées. Mais est-il certain que cette méthode soit la bonne? Nous ne le pensons pas. Parmi les objets des sciences, il en est dans lesquels se rencontre cette identité que l'on suppose. Mais peut-être en est-il d'autres où elle ne se trouvera jamais. Dans tous les cas, Condillac et ses disciples font intervenir l'idée de l'unité hors de propos, en la plaçant au début de la science. L'observation : voilà ce qui doit précéder tout le reste. Or, il peut se faire que l'observation conduise à l'unité; il se peut aussi qu'elle n'y conduise pas ou qu'elle n'y conduise qu'après de longs détours.

Nous aussi, dirons-nous à Condillac, nous croyons qu'il faut chercher l'unité. Mais elle n'est pour nous que la synthèse finale et le couronnement de la science. Pour vous, vous la cherchez dès les premiers pas.

Vous demandez d'abord quel est le principe, le fait générateur, sans vous apercevoir que déjà vous quittez le droit chemin de l'expérience, pour vous égarer dans les routes incertaines de l'hypothèse. Car vous supposez ce qui n'est nullement certain, qu'il y a un principe générateur, un fait primitif. La vraie méthode non-seulement ne résout pas aussi vite une pareille question, mais elle ne la pose même pas; elle ne se donne pas cette entrave. Elle suit d'abord son objet et en retrace l'histoire. Le psychologue *se regarde passer,* dit Maine de Biran; le savant fait de même à l'égard des choses.

Dans tous ses traités de logique, Condillac semble avoir pris pour modèle la méthode des mathématiques (1). Cela

(1) Il faut excepter le *Traité des systèmes*, où Condillac dit à peu près le

est surtout frappant dans la *Langue des calculs*. Laromiguière, interprétant, dans son *Discours sur le raisonnement,* la pensée que Condillac n'a fait qu'indiquer, se montre frappé des avantages que les mathématiciens retirent de la méthode qu'ils suivent, et il ne croit pas que l'on puisse contester la légitime application de cette méthode aux sciences morales et politiques. Si l'acception des mots *sensation, sentiment*, *idée*, n'est pas déterminée, dit-il, c'est parce que ces mots manquent d'analogie ; et, dès lors, chacun les détermine à sa manière, quand par hasard on prend la peine de les déterminer (1). Mais « avec plus de simplicité, avec le secours de l'analogie, on pourrait, dans toutes les sciences, raisonner comme on raisonne en mathématiques. » Nous objecterons à Laromiguière que cette analogie n'est possible qu'en mathématiques, et qu'elle ne peut déterminer que la langue des mathématiques. Dans ces sciences, en effet, on va naturellement du même au même, puisqu'on développe toujours une notion unique ; mais dans les sciences morales, il est impossible de trouver la même simplicité de point de départ, la même série d'opérations régulières. Le mathématicien peut ramener à la numération toutes les opérations de l'arithmétique ; le psychologue ne peut pas réduire à un seul tous les actes de la pensée. Il en est des autres sciences d'observation comme de la psychologie. « Que dirait-on d'un physiologiste qui recommanderait de chercher, avant tout, la fonction élémentaire ? Que dirait-on d'un médecin dont la méthode médicale consisterait à réduire toutes les maladies à une seule, la goutte à la fièvre ou la fièvre à la goutte ? » (2).

contraire de ce qu'il dira plus tard. Cette contradiction a été signalée par M. Cousin. — (1) *Leçons de philosophie*, t. I, p. 392. — (2) Cousin, *Appréciation des leçons de Laromiguière*, p. 14.

On peut rattacher à la méthode générale, telle que notre auteur la conçoit, cette maxime dont le développement occupe une grande partie de sa *Logique :* prenons la nature pour guide. Assurément c'est là un conseil auquel on doit adhérer en principe. Mais, comme nous l'avons déjà remarqué, Condillac ne s'explique pas toujours sur le mot *nature*, et, quand cela lui arrive, il ne parle que de nos besoins, de la conformation de nos organes ou des circonstances. Il faudrait, selon nous, descendre dans les profondeurs de la conscience, y constater les facultés intellectuelles et les principes qui les dirigent; c'est à l'observation et à l'analyse de l'esprit humain que la philosophie doit demander une méthode vraiment universelle (1). Dans Condillac, il n'est jamais question des facultés de l'âme à propos de la méthode. Le mot *nature* toujours employé sans être jamais défini, puis l'analogie, l'analyse et le langage transformés en agents qui opèrent par eux-mêmes, les langues qui font l'analyse, l'analyse qui fait les langues, l'analogie qui fait les langues et les méthodes : voilà ce que l'on trouve partout dans les traités de logique de notre auteur. Quant à l'esprit, il est évincé ou tenu dans l'ombre.

Les observations qui précèdent peuvent donner une idée de la manière dont Condillac entend la méthode générale. Mais ce sujet va recevoir de nouveaux éclaircissements de ce que nous allons dire sur la méthode d'invention et sur l'analyse.

[M]éthode [d'i]nvention. La question de la méthode d'invention est traitée dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et dans la *Langue des calculs*.

(1) M. de Strada, dans sa *Méthode générale*, p. 12, s'élève contre l'idée d'une méthode *serve de la psychologie*. Le reproche nous atteindrait si nous subordonnions la méthode aux *théories* psychologiques; mais nous ne la subordonnons qu'aux *faits* de conscience.

Dans le premier de ces ouvrages, Condillac nous recommande de prendre les idées simples fournies par la sensation et la réflexion, d'en former différentes collections qui, à leur tour, en produiront d'autres, de donner à ces diverses collections des noms distincts, en un mot, de développer la génération des idées.

Ces règles posées par Condillac nous semblent excellentes, quand il s'agit d'arranger les idées, d'y mettre de l'ordre, ce qui est bien un des principaux devoirs du logicien. Mais il faut prendre garde de se tromper sur les idées simples qui servent de point de départ, d'en limiter arbitrairement le nombre et d'en méconnaître les caractères. Pour cela, il faut commencer par voir simplement ce qui se passe en soi-même ou dans autrui; sinon on arrive aux groupes d'idées artificiels et à la langue arbitraire du *Traité des sensations*. Sans doute, lorsque vous avez déterminé les idées simples, il faut les prendre pour point de départ, mais tâchez avant tout de trouver les idées simples. N'affirmez pas aujourd'hui qu'elles sont toutes fournies par la sensation et la réflexion pour soutenir demain qu'elles viennent de la sensation toute seule; n'ayez pas d'autre parti pris que d'ouvrir les yeux à l'évidence, et d'admettre comme connaissances premières tout ce qui brillera d'une évidence immédiate. Insistez sur ce premier travail plus longtemps que vous ne l'avez fait. Alors seulement, vous pourrez, s'il y a lieu, combiner vos idées, en faire des collections, en développer la génération. Je dis *s'il y a lieu ;* car, dans beaucoup de sciences, la tâche de l'investigateur ne sera pas de composer des idées et de leur imposer des noms.

Sans quitter la méthode d'invention, nous passons de l'*Essai sur l'origine des connaissances* à la *Langue des*

calculs. Ici nous rencontrons une idée qui joue un rôle important dans les deux derniers ouvrages de Condillac, l'idée de l'analogie. Il ne s'agit pas ici de cette analogie dont il a été question dans l'*Art de raisonner*, et qui consiste à faire des conjectures plus ou moins probables sur les rapports cachés en partant des rapports que l'on connaît. L'analogie dont il est question dans la *Logique* et dans la *Langue des calculs*, est celle qui crée les langues et les régularise, qui nous fait inventer divers systèmes de signes et les soumet à des règles uniformes. C'est encore le rapport qui unit ensemble plusieurs notions mathématiques, quand ces notions naissent les unes des autres. A ce point de vue, elle paraît se confondre avec l'identité, et, dans la langue condillacienne, *conserver le sentiment de l'analogie* nous semble avoir la même signification que *chercher le connu dans l'inconnu* ou *aller du même au même*.

Condillac et ses disciples élèvent bien haut cette règle de l'analogie. « La méthode d'invention, dit notre auteur, ne peut être que l'analogie même..... (1). Nous sommes assez ignorants ou assez vains pour nous flatter et surtout pour vouloir faire penser que nous arrivons aux découvertes en franchissant de grands intervalles; et cependant, il faudrait, avec plus de jugement, avoir l'humilité de croire et de laisser croire que notre esprit ne franchit jamais rien » (2). Il y a, dans ces idées, un mélange de vérité et d'erreur. Sans doute, on a raison de dire qu'il faut aller de proche en proche dans la recherche du vrai, qu'il ne faut pas avoir la prétention de franchir de grands intervalles, que le génie lui-même est obligé d'aller pas à pas, etc. Ce sont là d'excellents préceptes que Condillac

(1) *Langue des calculs*, p. 214. — (2) Ibid.

exprime de la manière la plus heureuse et qu'il rend sensibles par des exemples ingénieux. Mais n'y a-t-il pas une exagération évidente à dire que la méthode d'invention n'est que l'analogie même (1), que tout l'art de raisonner se réduit à l'analogie (2)? Pour que de telles suppositions fussent vraies, il faudrait supposer démontré ce qui ne l'est pas, savoir que tout rapport logique est un rapport d'identité, que la méthode n'est qu'une langue et que toutes les qualités d'une langue bien faite se ramènent à l'analogie. A plus forte raison sera-t-il faux de prétendre que le génie d'un Pascal, d'un Racine vient de ce qu'ils ont pris l'analogie pour règle (3).

La méthode d'invention n'est autre chose que l'analyse (4). Ainsi, les réflexions qui précèdent nous conduisent naturellement à la théorie de l'analyse, qui est un des points importants du système de notre auteur.

Exagérations sur l'importance de l'analyse.

Si le XVIII[e] siècle est l'époque de l'analyse, Condillac est bien, au moins par l'éloge qu'il fait de ce procédé, le philosophe du XVIII[e] siècle. Il consacre tout le chapitre III de la première partie de la *Logique* au développement de cette pensée, *c'est l'analyse qui fait les esprits justes;* et il dit en terminant ce chapitre : « C'est par l'analyse, et par l'analyse seule, que nous devons nous instruire (5). » L'analyse est la méthode commune de toutes les sciences : « Nous n'aurons pas à chercher, comme on l'a fait jusqu'à présent, une nouvelle méthode à chaque étude nouvelle; l'analyse doit suffire à toutes, si nous savons l'employer(6). » Dans toutes les sciences, l'analyse est d'abord, comme on l'a dit, la méthode d'invention; elle est « le vrai secret des découvertes..... elle est ennemie des principes vagues et de

(1) *Langue des calculs*, p. 214. — (2) Ibid., p. 7. — (3) Ibid., p. 238. — (4) *Essai sur l'origine*, p. 500. — (5) *Logique*, p. 30. — (6) Ibid., p. 58.

tout ce qui peut être contraire à l'exactitude et à la précision (1). » Mais elle est, en outre, suivant Condillac, la seule méthode d'exposition : « Si l'analyse est la méthode que l'on doit suivre dans la recherche de la vérité, elle est aussi la méthode dont on doit se servir pour exposer les découvertes qu'on a faites (2). »

Ainsi, méthode universelle des sciences, art de découvrir la vérité, art de la démontrer et de l'enseigner quand on l'a découverte, l'analyse embrasse tout cela, suivant Condillac. Quelle idée se fait-il donc de l'analyse et comment en décrit-il la nature?

ynthèse bée dans nalyse.

« Analyser, dit-il, c'est décomposer, comparer et saisir des rapports (3). » Ainsi l'analyse ne consiste pas seulement à décomposer, mais aussi à recomposer ; c'est, comme le dira Laromiguière, une décomposition qui appelle une recomposition.

Il nous est impossible d'admettre cette identité que Condillac établit arbitrairement entre deux opérations réellement distinctes. Quiconque essaie de se rendre compte des procédés qu'il emploie, en aperçoit deux que l'on peut unir et compléter l'un par l'autre, mais qu'il n'est pas permis de confondre. Tantôt on suit une marche contraire à la filiation des idées et à la succession des choses ; on va, par exemple, de la conséquence au principe, du particulier au général, du composé aux éléments, de ce qui est déterminé à ce qui détermine, etc. Tantôt on reproduit cette filiation des idées et des choses, et l'on va du principe à la conséquence, de l'élément au composé, de la cause à l'effet, etc. Pour nous, le premier de ces procédés est l'analyse, le second est la synthèse. Nous distinguons ces deux pro-

(1) *Art de penser*, p. 222. — (2) *Essai sur l'origine des connaissances*, p. 516. — (3) *Art de penser*, p. 221.

cédés sans en méconnaître les rapports, et nous les déclarons tous les deux légitimes, pourvu qu'on sache en régler l'emploi.

Condillac ne l'entend pas ainsi. Il traite la synthèse avec le plus profond dédain. Ce n'est, dit-il, qu'une méthode ténébreuse, et la seule différence qu'il y ait entre elle et l'analyse, c'est que celle-ci commence toujours bien, tandis que la synthèse commence toujours mal (1). Mais il n'est pas facile de supprimer complétement un des procédés fondamentaux de toute méthode. Que fait donc notre auteur? Il transporte à l'analyse tout ce qui lui semble légitime, parmi les attributions de la synthèse, et, comme on vient de le voir, il fait de l'analyse une décomposition suivie d'une recompositiom. Quelquefois même, dans ce qu'il nous donne pour des analyses, on n'aperçoit aucune décomposition, mais bien des combinaisons artificielles d'idées, ce qui n'a rien d'étonnant de la part d'un esprit beaucoup moins observateur que systématique. De là ce fait singulier signalé par Maine de Biran : « La méthode exclusivement employée et recommandée de nos jours sous le nom d'analyse, est une véritable synthèse (2). » Rien n'est plus exact. Que l'on se rappelle le plan de la *Grammaire* de Condillac. La seconde partie est exactement le contre-pied de la première, et l'une et l'autre reçoivent également le nom d'analyse. Dans l'*Essai sur l'origine,* etc., Condillac nous dit que la méthode d'invention, qui, d'après lui, est l'analyse, consiste à suivre la génération des idées, à partir des idées simples et à en former divers groupes, etc. (3). Mais nous répétons ce que nous avons dit plus haut, qu'avant de partir des idées simples il faut y

(1) Nous verrons dans le chapitre suivant ce qu'il faut penser de cette doctrine. — (2) *Examen des leçons de M. Laromiguière*, p. 74 et 82. — (3) Même doctrine dans la *Logique,* p. 107.

arriver, qu'avant de suivre la génération des idées, il faut chercher l'idée génératrice. Or ce travail est quelque chose ; il doit avoir un nom, il faudra l'appeler analyse, puisqu'on appelle analyse le travail par lequel on commence. Mais alors faudra-t-il donner le même nom à l'opération qui suit ? Ce serait confondre dans le langage deux choses de nature différente.

Condillac ne recule pas devant ces assimilations forcées et cet abus des mots. Partout on surprend les efforts qu'il fait pour donner à l'analyse ce qui n'appartient qu'à la synthèse. Nous pourrions en citer beaucoup d'exemples (1) : un seul suffira. Dans sa logique, il dit avec raison que, pour connaître les choses, un premier coup d'œil ne suffit pas, qu'il faut les observer l'une après l'autre ; mais il ajoute que l'ordre successif dans lequel on les observe doit les rassembler dans l'ordre simultané qui est entre elles (2). Tout cela constitue l'analyse. — Mais, dirons-nous, pourquoi tant insister sur cet ordre successif dans lequel on observe et qui doit ressembler à l'ordre simultané, etc. ? En réalité, on observe quand on peut et comme on peut. L'essentiel est d'observer d'abord. Quand à l'ordre, il vient après, s'il y a lieu. Condillac voit bien que sa doctrine donne lieu à des objections et il se les fait à lui-même. « Il est vrai, dit-il, qu'on fait ordinairement deux méthodes de ce que je renferme en une seule. » Mais, ajoute-t-il, « en distinguant l'analyse de la synthèse, on donne lieu de croire qu'il est libre de choisir entre elles (3). » Mauvaise raison. On ne croira pas cela ; on croira que chacune d'elles doit être employée en son lieu.

(1) Quoi de plus enchevêtré et de plus bizarre que ce passage de l'*Art de penser*, p. 221 : « Il ne faut pas décomposer au hasard ; *il faut présenter les idées partielles dans le point de vue où l'on voit se reproduire le tout qu'on analyse.* » — (2) *Logique*, p. 19, à la marge. — (3) *Art de penser*, p. 129.



Du reste Condillac nous fournit des arguments contre lui-même, dans les passages de ses écrits où il oublie de parler la langue de son système, et où il se replace à son insu dans la vérité des choses. « Les facultés de l'âme, dit-il, étant une fois analysées, il ne reste plus qu'à faire des comparaisons pour connaître les rapports qui sont entre elles et la manière dont elles naissent d'un même principe (1). » Voilà qui est exact, mais qui contredit la définition que nous avons citée plus haut, *analyser c'est décomposer et comparer*, etc. Car si les analyses précèdent les comparaisons, les comparaisons ne font point partie des analyses.

Condillac, après avoir absorbé la synthèse dans l'analyse, a-t-il eu, du moins, de l'analyse une idée complète, ou l'a-t-il ramenée tout entière à un de ses cas particuliers ? C'est ce que nous allons examiner.

L'analyse descriptive mal distinguée de l'analyse de raisonnement.

Quand nous lisons les *Leçons de philosophie* de Laromiguière, nous voyons cet auteur parler successivement de deux sortes d'analyse. Dans son premier volume où il veut prouver que toutes nos facultés dérivent de l'attention, il ne fait mention que de cette analyse qui consiste à rapporter une série de faits à un fait initial dont tous les autres sont des transformations. Dans le second volume, où il cherche à établir que nos idées ont plusieurs origines distinctes, il reconnaît une autre sorte d'analyse, celle qui consiste à discerner les objets de nature différente. Il appelle la première *analyse de raisonnement* et il donne à la seconde le nom d'*analyse descriptive*. Or, d'après lui, l'une et l'autre se trouvent dans Condillac. Mais d'autres critiques ont compris autrement la doctrine de notre philosophe. Ici on lui reproche d'avoir considéré l'analyse

(1) *Art de penser*, p. 225.

comme une simple décomposition (1); là on le loue d'avoir méprisé l'analyse purement descriptive et d'avoir surtout employé l'analyse de raisonnement (2).

Sur la question de fait, la dernière opinion nous semble la plus exacte. Laromiguière trop porté par son admiration pour Condillac à retrouver chez celui-ci une doctrine qu'il croit vraie, cite comme exemple d'analyse descriptive le beau morceau qui commence le deuxième chapitre de la *Logique : je suppose un château*, etc. Sans doute, c'est là une élégante description, c'est même de l'analyse descriptive, bien que l'auteur insiste principalement sur la manière de grouper les objets et d'en apercevoir les rapports et l'ensemble. Mais un exemple n'est pas une théorie. Quand Laromiguière modifie la théorie de l'analyse, c'est qu'il a modifié la doctrine psychologique de l'origine des idées; il a recours à l'analyse descriptive pour prouver que nos idées viennent de quatre sources différentes. Condillac n'a pas les mêmes raisons de donner de l'importance à ce procédé. Aussi, toutes les fois qu'il décrit l'analyse telle qu'il l'entend, il ne parle que de la génération des idées, de leur liaison, et s'il fait quelquefois allusion à l'analyse descriptive, c'est pour la traiter assez dédaigneusement : c'est l'analyse des physiciens, impuissante à remonter au principe générateur des choses et à leur vraie nature ; bien différente de celle des mathématiciens qui nous fait connaître la nature des choses (3).

Ainsi, nous pouvons affirmer que Condillac efface à peu près l'analyse descriptive au profit de l'analyse de raisonnement. Mais il s'en faut que nous lui en fassions un mé-

(1) C'est l'opinion de M. Duhamel, *De la méthode dans les sciences de raisonnement*, p. 80. — (2) C'est l'opinion de M. Réthoré, *Condillac et le rationalisme*, p. 55. — (3) *Art de penser*, p. 224.



rite (1). La distinction de Laromiguière est très-juste, et il y a été conduit par la force de la vérité, après être parti d'abord du point de vue exclusif de Condillac. Il y a plusieurs espèces d'analyses. Autre chose est celle qui distingue les objets que l'on pourrait confondre, autre chose celle qui dégage l'essentiel de l'accidentel, autre chose celle qui ramène un problème à un autre pour en trouver la solution. Dira-t-on que ce sont là autant d'opérations essentiellement distinctes et qu'on a tort de les désigner par le même nom? Nous rappellerons alors la vraie définition de l'analyse, celle qui oppose l'ordre de nos découvertes à l'ordre de la réalité, et nous montrerons qu'elle s'applique à tous les cas d'analyse.

Pour donner une idée à peu près complète de la théorie condillacienne de l'analyse, il ne nous reste plus qu'à la considérer dans ses rapports avec le langage.

Rapports de l'analyse avec le langage.

S'il est au monde une chose difficile, c'est de saisir la vraie pensée de Condillac dans toutes les questions de ce genre. Il ne cesse de dire que le langage analyse la pensée; mais il dit aussi que l'analyse fait les langues (2). Sans doute, il y a du vrai dans ces deux propositions. Mais encore faut-il distinguer les points de vue et commencer par un bout pour finir par l'autre. Or Condillac semble prendre à tâche d'intervertir les termes et de dérouter le lecteur.

Quelque fuyante que soit sa pensée, nous avons essayé d'en saisir les nuances et l'ensemble, en rapprochant les citations suivantes empruntées à la *Grammaire*, à la *Logique* et à la *Langue des calculs* :

1° « Il y a un langage inné quoiqu'il n'y ait point d'i-

(1) Comme le voudrait un des critiques cités plus haut. — (2) *Logique*, p. 137.

déës qui le soient (1), » et les langues sont des méthodes analytiques (2).

2° « Les hommes ont suivi, dans la formation des langues une méthode analytique. Tant que cette méthode a été imparfaite, ils se sont exprimés grossièrement et avec beaucoup d'embarras (3). »

3° « L'analyse ne nous apprendra à raisonner qu'autant qu'elle nous apprendra à bien faire notre langue (4). »

4° « La plus grande simplicité et la plus grande précision de l'analyse ne peuvent être que l'effet de la plus grande simplicité et de la plus grande précision du langage (5). » « C'est le choix des signes qui fait toute la simplicité des méthodes (6). »

Ces cinq ou six passages, que nous avons dégagés non sans peine d'une foule de redites, de subtilités et même de contradictions, peuvent se traduire ainsi : Au commencement, il y a une sorte de langage inné ; ce langage produit une première analyse encore bien imparfaite ; cette analyse, telle quelle, en s'exerçant à son tour sur le langage, contribue à le perfectionner ; et enfin, la perfection du langage amène celle de l'analyse. Si nous ne nous sommes pas trompé dans notre interprétation, nous aimons à reconnaître qu'il y a une certaine suite dans cette manière de concevoir les choses. Mais ce que nous ne pouvons admettre, c'est le point de départ, c'est-à-dire le signe antérieur à tout et produisant tout. L'éternelle faute de Condillac, dans toutes ces explications, c'est d'oublier l'âme, et d'expliquer, par des influences extérieures, toute notre histoire intellectuelle et morale. Est-ce l'esprit qui produit l'analyse? Non. C'est le langage ; ou bien ce sont nos be-

(1) *Logique*, p. 110. — (2) Voir tous les écrits logiques de Condillac. — (3) *Grammaire*, p. 70. — (4) *Logique*, p. 134. — (5) Ibid., p. 155. — (6) *Langue des calculs*, p. 65.



soins, ou les sens (considérés comme parties du corps), ou même les circonstances, « ce sont donc proprement les circonstances *qui ont nommé* les organes des sens (1). » Condillac aime mieux personnifier les objets inanimés que de parler des facultés de l'âme.

(1) *Grammaire*, p. 79.

CHAPITRE SIXIÈME.

De la méthode d'exposition, de la synthèse et des systèmes.

SOMMAIRE. — La méthode d'exposition identifiée avec celle d'invention. — Critique judicieuse des abus de la synthèse. — Attaques injustes contre la méthode synthétique. — Part de vérité et d'erreur sur les systèmes abstraits. — Des hypothèses. — Des systèmes fondés sur l'expérience. — De l'analogie.

Méthode d'exposition.

En abordant les idées de Condillac sur l'ordre à suivre dans l'exposition de la vérité, nous ne quittons pas la méthode d'invention. Car, d'après lui, il n'y a qu'une seule méthode pour découvrir et pour exposer la vérité. Le sujet de ce chapitre nous ramène donc à celui du précédent. Il n'y a de changé que le point de vue. C'est là une de ces choses auxquelles il faut s'habituer lorsqu'on étudie Condillac.

Dans la partie de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* qui a pour objet la méthode d'exposition, l'auteur débute par des réflexions très-judicieuses et très-bien exprimées.

Il y a des écrivains, dit-il, qui, pour être plus faciles et plus naturels, croient ne devoir s'assujettir à aucun ordre. Il y en a d'autres qui, pour mettre beaucoup d'ordre dans leur ouvrage, divisent et sous-divisent avec

soin. « Plus ils cherchent l'ordre, plus ils sont secs, rebutants et difficiles à entendre (1). »

« Il y a des situations d'esprit favorables à la lecture des ouvrages qui n'ont point d'ordre. Quelquefois, par exemple, je lis Montaigne avec beaucoup de plaisir, d'autres fois je ne puis le supporter. »

Quoi qu'il en soit, l'ordre a l'avantage de plaire constamment; le défaut d'ordre ne plaît que par intervalles, « et l'ordre naturel à la chose ne peut jamais nuire (2). »

Voilà certainement des pensées très-justes et dont le développement forme un morceau des plus agréables. Mais à côté des belles pages qui nous font admirer l'écrivain, nous trouvons les théories contestables qui nous obligent à contredire le philosophe.

méthode position tifiée avec celle vention.

« Si l'analyse est la méthode qu'on doit suivre dans la recherche de la vérité, elle est aussi la méthode dont on doit se servir pour exposer les découvertes qu'on a faites (3). » Condillac a déjà préparé cette conclusion dans la théorie qu'il a donnée de l'analyse. Si tout ce qu'il dit de l'analyse est vrai, si, comme il le prétend, l'analyse n'est autre chose que la liaison des idées (4), elle est assurément aussi bien méthode d'exposition que méthode d'invention. Mais nous avons vu combien cette théorie de l'analyse est peu exacte. Aussi l'auteur a-t-il recours à d'autres raisons.

La méthode d'exposition, dit-il, doit être simple et naturelle; elle doit éclairer le lecteur et le mettre en mesure de se rendre compte de ses démarches. Il faut qu'il *ait l'air* de trouver lui-même ce qu'on lui enseigne. — Voilà qui est fort bien dit, mais on ne peut en conclure que la méthode d'exposition ne soit autre que celle d'invention. Les réflexions justes et les mots heureux que nous admi-

(1) *Essai*, p. 509. — (2) Ibid., p. 510. — (3) Ibid., p. 516. — (4) Ibid., p. 501.

rons, sont des accessoires qui n'établissent point la thèse principale.

Voici, je crois, l'argument le plus subtil que Condillac ait proposé à l'appui de cette assimilation des deux méthodes. Pour exposer la vérité, dit-il, il faut suivre l'ordre dans lequel elle a pu être naturellement trouvée (1). Cette idée, brièvement indiquée dans l'*Essai*, reparaît dans la *Langue des calculs*. Dans cet ouvrage, Condillac insiste sur cette pensée, que la méthode d'invention ne se réduit pas aux procédés employés par les inventeurs. La méthode d'invention *a une marche plus rapide que les inventeurs* (2); il ne s'agit pas d'examiner *comment les inventeurs ont fait une découverte,* mais *comment ils ont pu la faire* (3). On y est arrivé peut-être fort tard ; mais l'analogie y conduisait. « Il importe bien moins de connaître le long chemin qu'ont pris les inventeurs, que le plus court qu'ils auraient pu prendre (4). » Ainsi lorsque Condillac prétend que la méthode d'invention est aussi la véritable méthode d'exposition, il ne s'agit pas de la pratique et des secrets des grands inventeurs, mais d'une méthode plus simple, qu'ils n'ont peut-être pas suivie, mais qu'ils auraient dû suivre ; il s'agit, en un mot, de l'ordre dans lequel la vérité *aurait pu être naturellement trouvée.*

Telles sont les raisons sur lesquelles notre auteur se fonde pour réduire à une seule les méthodes d'invention et d'exposition. Si nous nous demandons ce qu'il faut penser de cette doctrine, nous sommes prêts à reconnaître qu'entre les deux méthodes il peut y avoir de nombreux rapports. C'est là ce que les condillaciens ont souvent mis en lumière de la manière la plus heureuse. Sur la méthode

(1) *Essai*, p. 514. — (2) *Langue des calculs*, p. 221. — (3) Ibid. — (4) Ibid., p. 222.

d'enseignement, nous trouverons dans Laromiguière, comme dans Condillac, des observations ingénieuses et vraies qui, en nous montrant, dans l'art de transmettre la vérité et dans celui de la découvrir, des difficultés presque égales, comblent presque tout l'intervalle entre ces deux arts et corrigent heureusement les oppositions trop fixes de l'ancienne logique. Mais, tout en faisant ces concessions à l'école de Condillac, nous soutenons qu'identifier les deux méthodes, c'est prendre l'exception pour la règle, et tomber dans l'exagération la plus choquante.

Il faut, dit-on, suivre, dans l'exposition de la vérité, l'ordre dans lequel elle a pu être naturellement trouvée.— Rien ne nous empêche d'admettre cette proposition, mais de là à la conclusion que l'on veut tirer il y a un abîme. Toutes les subtilités ingénieuses de Condillac n'effaceront jamais la différence essentielle qui existe entre l'ordre de la connaissance et celui de la réalité. Pour des intelligences supérieures à la nôtre cette différence serait moindre, pour l'intelligence suprême elle serait nulle, mais pour l'homme, les deux expressions *ratio essendi* et *ratio cognoscendi* désigneront toujours deux choses différentes.

Si la méthode d'exposition est semblable à celle d'investigation, la réciproque est également vraie. Or les conseils qui remplissent le *novum organum*, ceux que nous donne Herschell sur la manière de consulter nos sens en présence d'un phénomène, ressemblent-ils à une méthode d'exposition? Je sais bien que celui qui enseigne une théorie physique ou psychologique peut d'abord mettre en avant une expérience ou la description d'un phénomène. Cette méthode, d'ailleurs nécessaire à la preuve, peut avoir aussi l'avantage d'éveiller l'esprit d'observation chez ceux qui

écoutent. Mais s'il est bon de mêler habilement les deux procédés, ce n'est pas une raison pour en méconnaître les différences. Jamais, en face de l'inconnu à découvrir, la situation de l'esprit et les exigences de la méthode ne seront les mêmes qu'en face d'une vérité connue à démontrer.

L'analogie, dites-vous, conduit celui qui invente comme celui qui enseigne. — Mais si notre esprit, aux prises avec l'inconnu, pressent les analogies, il ne les trouve pas indiquées d'avance. Un jour viendra où la science sera faite ; alors, dégagée des liens du hasard et de la matière, débarrassée, pour ainsi dire, de tout ingrédient informe, elle offrira un ensemble où tout sera parfaitement coordonné, où les idées appelleront les idées ; et l'exposition qu'on en fera devra reproduire cet ordre et cet ensemble. Mais, en attendant, il y a le dualisme de l'esprit et de l'objet ; il y a la première application à faire de l'instrument à l'obstacle.

D'où vient l'erreur de Condillac? Nous avons déjà remarqué et nous aurons l'occasion de répéter souvent qu'il assimile trop facilement toutes les sciences aux mathématiques. C'est cette fausse assimilation qui lui a suggéré la théorie que nous combattons. En lisant la *Langue des calculs*, on voit l'incroyable illusion dont notre auteur est dupe ou affecte de l'être, lorsqu'il s'en va répétant qu'il a trouvé les vérités mathématiques en les exposant, qu'il en a fait la langue et découvert la méthode, etc. Et cependant, s'il y avait bien pensé sans chercher à se payer de subtilités et d'équivoques, il aurait vu que, même en mathématiques, les deux méthodes sont distinctes. En mathématiques comme ailleurs, les démarches de l'esprit en présence d'une question à résoudre, d'un doute à éclaircir, cet art qui, suivant P.-Royal, tient surtout à l'adresse de

l'esprit, ne doivent pas être confondus avec ces qualités de clarté et de précision dans le langage, d'ordre et de gradation dans les idées, que l'on doit apporter dans l'exposé de la science.

Nous pensons donc que Condillac, en identifiant la méthode d'invention et celle d'exposition, a vu, comme il lui arrive souvent, l'unité où elle ne peut pas être (1).

Critique judicieuse des abus de la synthèse.

Nous avons déjà dit combien notre auteur est ennemi de la synthèse. Il est temps d'examiner les raisons par lesquelles il essaie de justifier sa préférence exclusive en faveur de l'analyse. Nous y trouverons des observations justes sur des abus réels, mais aussi des aperçus incomplets, des erreurs et des équivoques.

Il reproche aux partisans de la synthèse de prendre pour point de départ des généralités dont ils ont oublié l'origine et la valeur, et de cacher la route par laquelle ils sont arrivés à faire des découvertes. C'est là une critique applicable à bien des systèmes anciens et modernes. Lorsque Spinosa suit une méthode géométrique pour déterminer les attributs de Dieu, lorsque Hégel fait sortir la nature entière de l'évolution de l'idée, ne donnent-ils pas une fausse apparence de vérités déduites à des faits généraux que l'analyse et l'induction seules ont pu leur apprendre (2), et ne peut-on pas leur reprocher, comme dit Condillac, de cacher la route qui les a conduits aux découvertes?

Notre auteur fait encore à la synthèse un reproche qui s'appliquerait très-bien à maint philosophe scolastique : « Il semble qu'il soit défendu à la vérité de paraître, qu'elle n'ait été précédée d'un grand nombre d'axiomes, de défi-

(1) M. Duhamel a très-exactement déterminé les divers emplois de l'analyse et de la synthèse en mathématiques, et il n'a pas identifié ces deux procédés. Voy. *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, p. 37 et suiv. — (2) C. f. P. Janet, *Essai sur la dialectique de Platon et de Hégel*, p. 314.

nitions et d'autres propositions prétendues fécondes..... La méthode que je blâme laisse subsister tous les vices du raisonnement, ou les cache sous les apparences d'un grand ordre, qui est aussi superflu qu'il est sec et rebutant (1). » Pour peu qu'on ait lu les philosophes du moyen âge, on reconnaît la justesse de ces observations. Une question étant posée, un docteur scolastique vous jette d'abord une formule inintelligible, suivie bientôt d'explications qui ne le sont pas moins, le tout formant une page in-folio et aboutissant à quelque exemple banal qui révèle tout le mystère. A l'époque de Condillac, cette détestable méthode régnait encore dans l'enseignement de la philosophie; Condillac avait dû en souffrir comme tant d'autres, et il n'est pas étonnant qu'il la poursuive de sa haine.

taques injustes contre synthèse.

Mais, entraîné par la controverse, ou par l'attrait d'une idée nouvelle, ou par un amour exagéré de l'unité, Condillac ne voit qu'un côté des choses, et une fois engagé dans la mauvaise voie, il semble prendre à tâche de se faire illusion à lui-même et d'égarer le lecteur.

Parmi ses critiques sur la synthèse, nous apercevons d'abord une vieille objection que le pyrrhonisme ancien dirigeait contre le raisonnement déductif. La synthèse, dit-il, est inutile, parce qu'elle se borne à nous faire revenir sur nos pas. « Une proposition générale ne peut nous faire descendre qu'aux connaissances qui nous ont élevés jusqu'à elle, ou qu'à celles qui auraient également pu nous en frayer le chemin (2). » Il est faux, dirons-nous, que la synthèse conduise seulement aux connaissances qui nous ont élevés jusqu'à elle. Ainsi, lorsqu'Aristote dit que tout animal a une bouche et le sens du toucher, le disciple d'Aristote en conclut que ces deux choses existent chez un ani-

(1) *Art de penser*, p. 122. — (2) Ibid., p. 124.

mal qui en paraît dépourvu ou sur lequel il ne peut porter lui-même ses observations. Il est vrai, d'un autre côté, que les propositions générales nous conduisent à des connaissances qui auraient pu nous en frayer le chemin. Mais cela ne prouve pas que ces propositions nous soient inutiles. — « Cette méthode, propre tout au plus à démontrer d'une manière fort abstraite des choses qu'on pourrait prouver d'une manière bien plus simple..... (1). » — Est-il besoin d'insister longuement pour montrer combien cette critique est étroite et peu exacte? Dans une foule de cas, la démonstration synthétique est plus courte et plus commode que celle qui procède par analyse. D'autre part, la synthèse est utile soit pour déterminer un grand nombre de faits négligés ou omis par l'analyse (2), soit pour mettre au jour la valeur ou l'insuffisance des principes en en faisant sortir toutes les conséquences.

Aux vues partielles et exclusives succèdent d'autres objections moins solides encore. La synthèse, dit notre auteur, ne corrige pas les principes vagues et ne détermine pas nos idées. Cela est très-vrai. Mais faut-il lui en faire un reproche? Qui parle de corriger le vague des notions au moyen de la synthèse? Est-il de bonne guerre de trouver mauvais que la synthèse nous refuse ce qu'il ne faut demander qu'à l'analyse?

Telles sont, avec quelques traits de satire contre le faux air de profondeur de certains philosophes, les principales réflexions que fait Condillac, dans le chapitre de l'*Art de penser* qui roule sur la synthèse. Il revient sur le même sujet dans sa *Logique;* et ici nous devons le reconnaître encore, autant la phrase est alerte et vive, autant la pensée est subtile et fausse.

(1) *Art de penser*, p. 124. — (2) C. f. Duhamel, *Op. cit.*, p. 33.

Condillac attaque le passage où MM. de P.-Royal comparent l'analyse et la synthèse au chemin que l'on fait en montant d'une vallée sur une montagne et à celui que l'on fait en descendant de la montagne dans la vallée. « Si l'inconnu est sur la montagne, dit-il, ce ne sera pas en descendant qu'on y arrrivera, et, s'il est dans la vallée, ce ne sera pas en montant. Il ne peut donc pas y avoir deux chemins contraires pour y arriver. De pareilles opinions ne méritent pas une critique sérieuse (1). » En d'autres termes, il faut toujours chercher l'inconnu, et, pour le trouver il faut tantôt monter et tantôt descendre ; donc il n'y a pas deux chemins. N'est-ce pas là aussi un argument bien sérieux ? En voici un autre de même force : « Il faut nécessairement que l'esprit monte et descende tour à tour ; il lui est essentiel de composer comme de décomposer. (Jamais Condillac n'en avait tant dit sur l'esprit et sur ce qui lui est *essentiel*.) Il appartient donc à la synthèse de décomposer comme de composer, et il appartient à l'analyse de composer comme de décomposer (2). » Ainsi de ce que l'esprit tour à tour compose et décompose, et *vice versâ*, vous concluez que l'analyse et la synthèse, chacune de leur côté, en font autant ? — « En quoi donc diffèrent les deux méthodes ? En ce que l'analyse commence toujours bien et que la synthèse commence toujours mal (3). » — Pardon : l'office de l'analyse est de bien commencer, et celui de la synthèse de bien finir.

On se lasse à voir un esprit distingué dépenser tout ce qu'il a de sagacité pour s'enfoncer de plus en plus dans l'erreur, et l'admiration qu'inspire l'écrivain fait à peine supporter les arguties du philosophe.

les systèmes. La guerre que Condillac fait à la synthèse nous rend

(1) *Logique*, p. 150. — (2) Ibid., p. 151. — (3) Ibid., ibid.

très-désireux de connaître ses vues sur les systèmes. Comme on l'a vu, il consacre à cette question un ouvrage spécial. Il n'est pas l'ennemi des systèmes comme de la synthèse. Il croit qu'il importe de pouvoir embrasser d'un coup d'œil tout un ensemble d'objets, et disposer les différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent mutuellement et où les dernières expliquent les premières (1). Il reconnait l'utilité des systèmes dans les sciences, dans les arts mécaniques et les beaux-arts, et il s'élève contre les vaines terreurs de ceux qui condamnent tous les nouveaux systèmes en politique (2).

Mais il faut distinguer trois sortes de systèmes, les systèmes abstraits, les hypothèses et les systèmes fondés sur l'expérience.

Des systèmes abstraits.

On a pu voir, d'après notre analyse, que Condillac est très-hostile aux systèmes abstraits et que cette antipathie l'a quelquefois heureusement inspiré. On a pu admirer, dans des pages pleines de verve et d'esprit, le continuateur de Bacon et l'adversaire irréconciliable de toute vaine scolastique. Citons encore un passage qui nous paraît avoir une grande valeur philosophique.

« Une autre considération bien propre à démontrer l'insuffisance des principes abstraits, c'est qu'il n'est pas possible qu'une question y soit envisagée sous toutes ses faces. Car les notions qui forment ces principes n'étant que des notions partielles, on n'en saurait faire usage qu'on ne fasse abstraction de bien des considérations essentielles. Voilà pourquoi les matières un peu compliquées, ayant mille biais par où on peut les prendre, donnent lieu à un grand nombre de systèmes abstraits.... Les philosophes ne balancent

(1) *Traité des systèmes*, p. 1. — (2) Ibid., p. 375 et suiv.

pas. Dans ces sortes de cas, chacun a son système favori, auquel il veut que tous les autres cèdent. La raison a peu de part au choix qu'ils font, et d'ordinaire les passions décident toutes seules (1)... »

Il faut avouer que cela est supérieurement observé. Cette inhabilité à envisager une question sous toutes ses faces, à en saisir les *mille biais*, voilà précisément le défaut par lequel la scolastique de tous les temps diffère de la vraie philosophie. Ne reconnaît-on pas là ces esprits qui ont la manie de voir l'univers entier dans un seul point? Pour l'un ce sera la théorie physique des vibrations, pour l'autre, la vertu merveilleuse des signes ou tel autre lieu commun qui devra tout expliquer et couper court à toutes les discussions. Il faut savoir gré à Condillac d'avoir montré combien la véritable philosophie, celle qui vit, qui progresse et qui marche est lettre close pour de tels gens. Comme préservatif contre leurs erreurs, il propose l'exemple des physiciens et des chimistes qui s'attachent uniquement à recueillir des phénomènes, parce qu'ils ont reconnu qu'il faut recueillir les effets de la nature et en découvrir la dépendance mutuelle, avant de poser les principes qui les expliquent (2).

Ce sont là des observations d'une incontestable justesse, et, quoiqu'elles aient été souvent exprimées, elles paraissent nouvelles sous la plume de Condillac.

Mais celui qui avait si complétement proscrit la synthèse n'était pas homme à rester dans les limites de la vérité en parlant des systèmes abstraits. Il les combat par des réflexions générales et par des exemples. Que leur reproche-t-il en général? 1° De renverser l'ordre de génération des idées (3); reproche équivoque à notre avis. Parle-t-on, en

(1) *Traité des systèmes*, p. 23 et 24. — (2) Ibid., p. 26. — (3) Ibid., p. 15.

effet, de l'ordre dans lequel nous avons acquis nos idées? Il est vrai qu'un système partant d'un principe général ne reproduit pas cet ordre; mais il peut, en suivant un ordre tout à fait différent, aller du connu à l'inconnu, et cela suffit. Parle-t-on de la filiation logique des idées? On s'y conforme bien plutôt en allant du général au particulier qu'en allant du particulier au général. 2° Mais, dit notre auteur, « c'est aux idées les plus faciles à préparer l'intelligence de celles qui le sont moins.... Or, les idées sont plus faciles à proportion qu'elles sont moins abstraites (1). » Ici l'erreur de Condillac est évidente. Il s'en faut qu'abstrait soit synonyme de compliqué et de difficile, et c'est un point qui a été parfaitement mis en lumière par un disciple de Condillac (2). Aux critiques précédentes s'ajoute une sorte d'énumération des différentes catégories de principes abstraits. Il y en a de trois espèces : premièrement, certaines propositions générales qui sont vraies dans tous les cas, mais qui ne sont d'aucun usage, par exemple, *ce qui est est*, et *il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps*. « On cherchera longtemps des philosophes qui aient tiré de là quelques connaissances (3). » Il y a, secondement, certaines propositions vraies par les côtés les plus frappants et que l'on donne pour vraies dans tous les cas, par exemple le principe cartésien : *on peut affirmer d'une chose tout ce qui est renfermé dans l'idée claire que nous en avons*. Troisièmement, on donne pour principes les rapports vagues qu'on établit entre des choses de nature différente, comme quand on explique ce qui se passe dans l'âme à l'aide d'un langage qui n'est applicable qu'aux objets matériels. « Voilà pourtant tout l'artifice des

(1) *Traité des systèmes*, p. 15. — (2) Laromiguière, *Leçons de philosophie*, t. II, leçon XI. — (3) *Traité des systèmes*, p. 17.

systèmes abstraits (1). » Pour prouver que cette énumération est incomplète, il suffirait de citer des principes abstraits qui fussent vrais dans tous les cas et utiles dans quelques-uns. Or, quoiqu'en dise Condillac, c'est ce que l'on peut affirmer soit du principe cartésien qu'il vient de citer, soit du principe de contradiction.

Après la critique générale des systèmes abstraits, viennent les observations particulières sur ceux du Descartes, de Malebranche, de Spinosa, de Leibnitz et du P. Boursier. Nous avons déjà remarqué qu'à propos de Leibnitz, Condillac exagère beaucoup le vague des idées fournies par la conscience et la raison, et la clarté des idées sensibles (2). Nous ne voulons pas prendre contre lui la défense de Spinosa ; mais il faut avouer que la plupart du temps Condillac ne lui oppose que des objections de sceptique. Nous ne savons rien de ces idées de substance, d'infini, etc., et Spinosa n'en sait pas plus que nous : c'est à cela que se réduisent trop souvent les critiques de notre auteur. Quand à son appréciation des idées innées de Descartes, il nous est impossible d'y adhérer complétement ; il trouve que « Locke a fait au sentiment des idées innées bien de l'honneur par le nombre et la solidité des raisons qu'il lui a opposées. Il n'en fallait pas tant pour détruire un fantôme aussi vain (3). » Condillac se contente d'en expliquer les causes et d'en montrer les conséquences. Les causes du système sont les erreurs sur la nature des idées, les préjugés populaires, les analogies puériles, les expressions métaphoriques et les abstractions réalisées ; les conséquences sont : 1° la multiplication des principes abstraits ; 2° l'impossibilité de déterminer exactement ce qu'il faut entendre par idées ; 3° des règles de méthode

(1) *Traité des systèmes*, p. 20. — (2) Ibid., p. 175. — (3) Ibid., p. 93.

vagues ou inutiles dans la pratique, comme la règle de l'idée claire (1).

Nous n'avons pas à montrer ici tout ce qu'il y a d'incomplet ou d'inexact dans ces aperçus. La dernière observation seule touche à la question logique et nous en avons déjà fait connaître le fort et le faible (2).

Des hypothèses.

La partie du *Traité des systèmes* où il est question des hypothèses, nous semble préférable à celle qui concerne les systèmes abstraits, parce que l'auteur cherche à établir quelque chose, au lieu de se borner à nier et à détruire. Malheureusement elle est relativement très-courte.

A l'endroit des hypothèses, Condillac est moins exclusif que Bacon et Reid. L'observation, dit-il, commence toujours par un tâtonnement (3); or les hypothèses sont des moyens et des soupçons. Il n'attaque pas l'usage, mais seulement l'abus des hypothèses. Il raille agréablement ces physiciens qui veulent tout expliquer au moyen d'un principe. « J'ai ouï dire qu'un de ces physiciens, qui se félicitait d'avoir un principe qui rendait raison de tous les phénomènes de la chimie, alla communiquer ses idées à un habile chimiste. Celui-ci ayant eu la complaisance de l'écouter, lui dit qu'il ne lui ferait qu'une difficulté, c'est que les faits étaient tout autres qu'il les supposait. « Eh bien, reprit celui-ci, apprenez-les-moi, afin que je les explique (4). »

Il y a des pensées très-justes dans le chapitre sur les avantages de l'imagination dans les sciences, sur ses inconvénients et sur les moyens d'y remédier. L'imagination donne à l'esprit de la fécondité et de la finesse (5). Les hommes sans imagination sont peu propres à décou-

(1) *Traité des systèmes*, p. 102-103. — (2) Voy. plus haut, p. 120. — (3) *Traité des systèmes*, p. 328. — (4) Ibid., p. 342. — (5) Ibid., p. 361.

vrir la vérité, encore moins à la présenter avec grâce. « Mais si, malgré nous, les idées se réveillaient en trop grand nombre, si celles qui devraient être le moins liées l'étaient si fort que les plus éloignées de notre sujet s'offrissent aussi facilement ou plus facilement que les autres, on ferait des digressions dont on ne s'apercevrait pas; on supposerait des rapports où il n'y en a point; on prendrait pour une idée précise une image vague, pour une même idée, des idées tout opposées. »

« Il faut donc une autre opération, afin de diriger, de suspendre ou d'arrêter l'imagination..... cette seconde opération est l'analyse (1). »

L'analyse corrigeant les écarts de l'imagination, l'analyse et l'imagination se tempérant mutuellement chez tous les bons esprits : voilà qui est judicieux et vrai. Seulement il faut oublier ces définitions systématiques et arbitraires par lesquelles on a ramené également l'analyse et l'imagination (2) à la liaison des idées. Car, en adoptant ces définitions, il faudrait dire que la liaison des idées corrige les écarts de la liaison des idées, ce qui ne se comprendrait guère.

Nous ne voyons rien à reprendre dans les réflexions que fait Condillac sur la manière de vérifier les hypothèses. « Pour s'assurer de la vérité d'une supposition, il faut deux choses : l'une de pouvoir épuiser toutes les suppositions possibles par rapport à une question; l'autre d'avoir un moyen qui confirme notre choix ou qui nous fasse reconnaître notre erreur (3). » On a ce double avantage dans la solution des problèmes d'arithmétique, où l'on peut remonter aux unités simples, qui sont les éléments des nombres, et faire toutes sortes de compositions et de

(1) *Traité des systèmes*, p. 362. — (2) Ibid., p. 361. — (3) Ibid., p. 329.

décompositions. On en est privé en physique et en chimie, où il reste toujours tant de phénomènes à découvrir. Ici pour s'assurer de la bonté d'une supposition, il n'y a qu'à considérer si les explications qu'elle fournit pour certains phénomènes s'accordent avec celles que l'expérience donne pour d'autres; si elle les explique tous sans exception, et s'il n'y a point d'observations qui ne tendent à la confirmer (1). »

Nous répétons que ce sont là des réflexions judicieuses. Nous ne ferons qu'un reproche à l'auteur, c'est de traiter les hypothèses cartésiennes avec une sévérité excessive, en déclarant qu'elles ne sont qu'ingénieuses et qu'elles n'ont été d'aucun profit pour la science. Plus équitable dans son *Histoire moderne,* il reconnaîtra que des erreurs comme celles de Descartes sont souvent un acheminement vers la vérité.

Des systèmes fondés sur l'expérience.

Après avoir condamné les systèmes abstraits et réglé l'emploi des hypothèses, Condillac nous dit enfin ce que c'est qu'un système tel qu'il l'entend. Ce qui précède a déjà pu nous en donner une idée; la suite va nous l'expliquer complétement.

Pour qu'un système ne laisse rien à désirer, « il faut disposer les parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles s'expliquent les unes par les autres, et où elles se rapportent toutes à un premier fait bien constaté dont elles dépendent uniquement. Ce fait sera le principe du système (2). »

Pour disposer ainsi les parties d'une science, il faut les connaître toutes et en avoir saisi tous les rapports (3). Exemple : pour expliquer les effets d'une pendule, il faut l'ouvrir, saisir la disposition de toutes les parties, voir

(1) *Traité des systèmes*, p. 356. — (2) Ibid., p. 370. — (3) Ibid., p. 371.

comment elles agissent les unes sur les autres, et remonter jusqu'au premier ressort dont elles dépendent. « Concluons que nous ne pouvons faire de vrais systèmes que dans le cas où nous avons assez d'observations pour saisir l'enchaînement des phénomènes (1). »

Observer et tout observer, voilà le moyen de faire un bon système. Ce sont là des vues très-sages et peut-être est-ce en y faisant allusion qu'un philosophe de nos jours (2) disait que le *Traité des systèmes* est la condamnation du *Traité des sensations*. Cependant on peut reprocher à Condillac de trop s'attacher à l'idée d'un fait primordial devenant le principe générateur des autres faits. Cette filiation entre les faits n'existe pas toujours, et souvent le système consiste seulement à montrer que les faits forment un ensemble ou qu'ils concourent à l'accomplissement d'une fin commune. La tendance à considérer les faits comme des principes et comme les seuls vrais principes est une des erreurs de l'école de Condillac, et Maine de Biran l'a signalée avec raison dans son jugement sur les *Leçons* de Laromiguière.

l'analogie. Dans les remarques précédentes, qui portent toutes sur le *Traité des systèmes*, nous avons regretté la brièveté du chapitre relatif aux hypothèses. Mais si l'on se rappelle les deux derniers livres de l'*Art de raisonner*, on trouvera que notre auteur laisse peu à désirer sur cette question. Ces deux livres roulent sur les moyens par lesquels nous tâchons de suppléer à l'évidence, et sur le concours des conjectures et de l'analogie avec l'évidence de fait et l'évidence de raison. Là, le chapitre des hypothèses est complété par une suite d'observations justes et d'exemples bien

(1) *Traité des systèmes*, p. 373. — (2) M. Cousin.

choisis. Mais il faut surtout remarquer ce qui se rapporte à l'analogie et à ses divers degrés. C'est un morceau vraiment classique pour la doctrine comme pour la disposition des idées et le style. C'est un de ces excellents modèles de logique pratique comme il y en a beaucoup dans les ouvrages de Condillac.

CHAPITRE SEPTIÈME.

Du raisonnement.

SOMMAIRE. — Description psychologique du raisonnement. — Critique du syllogisme. — Retour sur la question de l'identité dans le raisonnement. — Assimilation du raisonnement à un fait de grammaire, à une équation, à une simple opération mécanique.

« Il était réservé à un français du XVIIIe siècle, à Condillac, de nous apprendre ce que nous faisons quand nous pensons et que nous raisonnons, comme, un siècle auparavant, il avait été réservé à un autre français, à Descartes, d'apprendre à l'Europe à penser et à raisonner... Nous aimons à reconnaître que nous devons à Condillac, sur la manière dont se développe la pensée et sur l'essence du raisonnement, des idées plus exactes que celles que nous aurions pu emprunter à la plupart des autres philosophes (1). »

C'est ainsi que s'exprime Laromiguière dans le *Discours sur la langue du raisonnement* qui est en tête de ses leçons de philosophie. Ailleurs, dans le *Discours sur l'identité,* il donne les mêmes éloges à l'auteur de la *Langue des calculs*. Il avoue que d'autres avaient entrevu la vraie théorie du raisonnement ; mais Condillac le premier l'a développée. « Les découvertes, dit-il, appartiennent à ceux qui les démontrent, qui les appliquent et qui en font

(1) Laromiguière, *Leçons de philosophie,* t. I, p. 12, 7e édit.

voir l'utilité. Sous tous ces rapports, la principale gloire est due ici à Condillac. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à lire son *Art de raisonner,* la seconde partie de sa *Logique,* et surtout sa *Langue des calculs.* (1) »

Devons-nous partager, à l'égard de Condillac, l'admiration de son disciple? Pour le savoir, il faut examiner la théorie condillacienne du raisonnement; et pour avoir une idée complète de cette théorie, il faut considérer tour à tour la description psychologique du raisonnement, la critique du syllogisme, ce que Condillac appelle l'identité dans le raisonnement, enfin l'assimilation du raisonnement à un fait de grammaire, à une équation, à une simple opération mécanique.

Description psychologique

La description psychologique la plus complète que notre auteur ait faite du raisonnement se trouve dans un chapitre de la *Logique;* encore ce passage est-il très-court. Il y est dit que *faire un raisonnement n'est autre chose que prononcer deux jugements dont le second est enfermé dans le premier* (2). Lorsque le second est visiblement enfermé dans le premier, on va immédiatement de l'un à l'autre. Dans le cas contraire, il faut passer par une suite de jugements intermédiaires, du premier jusqu'au dernier, *et les voir tous successivement renfermés les uns dans les autres* (3). Condillac rappelle dans une note ce qu'on lui enseignait au collége, savoir : que « l'art de raisonner consiste à comparer ensemble deux idées par le moyen d'une troisième. Pour juger, disait-on, si l'idée *A* renferme ou exclut l'idée *B*, prenez une troisième idée *C*... etc... » Puis il ajoute sans autre commentaire: *nous ne ferons aucun usage de tout cela.*

(1) Laromiguière, *Leçons de philosophie*, t. I, p. 348. — (2) *Logique*, p. 63, 64. — (3) Ibid , p. 64.

Voilà certainement une description bien équivoque et bien incomplète. Comment les jugements sont-ils renfermés les uns dans les autres? Condillac ne dit rien sur ce point. Quand aux jugements intermédiaires, on les prend ou on les laisse suivant le besoin. La théorie enseignée au collége faisait entrer l'idée moyenne dans la définition du raisonnement : elle est écartée comme non-avenue. Enfin, il n'y a naturellement que des sensations dans nos raisonnements, puisqu'il n'y a pas autre chose dans nos jugements (1).

Nous ne ferons que deux observations sur cette théorie psychologique du raisonnement: 1° Dire que le raisonnement n'est que sensation, c'est dire qu'en raisonnant nous ne faisons que mettre dans un certain ordre de simples modifications de notre âme. A quoi nous répondons que le raisonnement a pour point de départ l'idée, et que l'idée est objective, c'est-à-dire qu'elle établit un rapport réel et efficace entre l'intelligence et l'objet; que, par conséquent, le raisonnement ne saurait avoir le caractère purement subjectif que lui prête la théorie. 2° L'auteur écarte la vieille définition qui fait du raisonnement une comparaison entre deux extrêmes à l'aide d'une idée moyenne; mais il l'écarte sans donner aucune raison. Il avance que tous les jugements dont se compose un raisonnement sont successivement renfermés les uns dans les autres (2); mais il l'avance sans preuve, et il soulève par là une objection qu'il ne résoût pas, savoir : que, dans le syllogisme, la mineure n'est nullement renfermée dans la majeure. Nous retrouverons dans un instant la question des idées moyennes.

(1) *Logique*, p. 64. — (2) Nous trouverons le développement de cet aperçu dans la *Logique* de Destutt de Tracy.

Critique du syllogisme.

Avant d'arriver à la doctrine logique de Condillac sur le raisonnement, il n'est pas sans intérêt de savoir ce qu'il pense du syllogisme.

Suivant Laromiguière, Condillac seul a vu le vice radical du syllogisme, que n'avait aperçu ni Bacon ni Descartes (1). Quel est ce vice radical? Autant que nous pouvons en juger en comparant les textes trop peu explicites de Laromiguière à ceux de Condillac, le vice du syllogisme est de n'être qu'une forme du raisonnement et non le raisonnement lui-même, c'est de ne pas aller au fond des choses (2). Les partisans du syllogisme font consister le raisonnement dans la forme du discours plutôt que dans le développement des idées (3) ; ils ignorent ce qui en fait le fond, la force, la légitimité. « Il importe peu de la forme que je donne au raisonnement, toute la force de la démonstration est dans l'identité que la décomposition des idées rend sensible (4). » Ceci revient à dire que le principal défaut du syllogisme est de ne pas reposer sur l'identité des propositions successives. Nous apprécierons la valeur de ce reproche dans ce que nous dirons bientôt de l'identité dans le raisonnement.

Au reste, Condillac et son école ont une autre raison d'en vouloir au syllogisme. Le syllogisme va souvent du genre à l'espèce. On peut même constater que, parmi les vieilles règles scolastiques, il en est qui semblent avoir été formulées particulièrement en vue des universaux, et qui ne s'appliquent pas à toute espèce de raisonnement (5). Or, l'école de Condillac a la plus vive antipathie contre les idées générales. De là de nouvelles accusations contre le

(1) *Leçons de philosophie*, t. I, p. 11. — (2) Ibid. — (3) *Art de penser*, p. 130.— (4) Ibid., p. 131. — (5) Cette règle, par exemple, *aut semel aut iterum medius generaliter esto*, ne s'applique pas à un syllogisme tel que celui-ci : A = B. or B = C ; donc A = C.

syllogisme (1). Ces accusations ne peuvent avoir de valeur qu'aux yeux de ceux qui partagent le nominalisme, disons mieux, le scepticisme de Condillac sur les idées générales. Or, nous croyons avoir établi (2) que c'est là un des points contestables de sa doctrine.

Ainsi, tout ce qui précède ne nous offre rien de concluant contre le syllogisme, et, sans méconnaître les inconvénients de cette forme de raisonnement, nous ne pouvons admettre les raisons par lesquelles on la combat dans l'école de Condillac.

Mais c'est surtout à ce propos que notre auteur s'élève contre l'emploi des idées moyennes. « Sur ce principe que *deux choses égales à une troisième sont égales entre elles*, les logiciens ont imaginé des idées qu'ils appellent *moyennes*, et, comparant séparément à la même idée moyenne deux idées dont ils veulent démontrer le rapport, ils font deux propositions et ils tirent une conclusion qui énonce ce rapport (3). » Exemple : les méchants méritent d'être punis ; or les voleurs sont des méchants ; donc les voleurs méritent d'être punis. « Rien n'est plus frivole que cette méthode, car il suffit de décomposer l'idée de voleur et celle d'un homme qui mérite d'être puni, pour découvrir une identité entre l'une et l'autre. Dès lors il est démontré que le voleur mérite punition (4). »

Je doute que notre auteur se soit bien entendu lui-même lorsqu'il prescrivait cette règle, *il suffit de décomposer*, etc... En décomposant l'idée de voleur et celle d'un homme qui doit être puni, on peut y trouver bien des choses. Mais pour apercevoir le rapport entre les deux idées, il faut que les deux décompositions se rencontrent en un point, et ce

(1) *Art de penser*, p. 132. — (2) Voyez ci-dessus, ch. IV. — (3) *Art de penser*, p. 130. — (4) Ibid., p. 131.



point sera précisément le moyen terme. Et encore faut-il remarquer que les deux décompositions ne sont pas de même nature. L'idée de voleur est décomposée en ses genres, et l'idée d'homme devant être puni est décomposée ou plutôt divisée en ses espèces.

L'argument de Condillac n'est donc pas solide. Il y ajoute les lieux communs de sa doctrine contre la valeur des idées générales, et c'est tout.

Pour nous, nous pensons qu'il n'y a pas de raisonnement sans idées moyennes. Que l'on analyse toutes les espèces de raisonnement, on trouvera un moyen terme exprimé ou sous-entendu. Condillac aime à prendre pour exemple le raisonnement algébrique, et il semble d'abord que cet exemple confirme sa théorie. Mais dans le raisonnement algébrique lui-même, il y a des idées moyennes. Ce sont toutes les égalités qui séparent l'équation primitive de l'équation finale. Bannir les idées moyennes du raisonnement, c'est, à notre avis, confondre le raisonnement avec la conversion des propositions, ou simplement avec des procédés d'amplification et des exercices de synonymie.

Laromiguière atténue snr ce point, comme sur beaucoup d'autres, la doctrine de Condillac. Il conserve les idées moyennes, mais il veut qu'elles soient trouvées par l'analyse des extrêmes (1). Il attache une grande importance à cette règle, et il y voit, peut-être à tort, une découverte de l'école condillacienne. Nous ferons, sur la doctrine de Laromiguière, les deux observations suivantes : 1° au lieu de parler seulement d'analyse, il serait plus exact de dire avec un auteur moderne : « Il y a une division de l'espèce en ses genres, comme il y a une division du genre en ses

(1) *Discours sur l'identité*, à la fin.

espèces, et ces deux divisions réunies font trouver le moyen terme (1). » 2° On découvre des idées moyennes non-seulement par l'analyse et les divisions, mais en faisant appel aux connaissances que l'on a acquises, en faisant des déductions sur les questions voisines de celles que l'on traite (2). Ces moyens et d'autres encore, sans même dédaigner celui de Malebranche (3), forment, ce semble, un art assez compliqué, qu'Aristote appelait très-bien une chasse aux principes, et que les Condillaciens ont tort de dédaigner ou de trop simplifier.

Retour sur l'identité dans le raisonnement.

Tout ce qui précède suppose une idée qui domine toute la théorie condillacienne du raisonnement : celle de l'identité des propositions successives. Après les considérations sur le langage, il n'est peut-être aucun point sur lequel Condillac revienne plus fréquemment, et Laromiguière a repris le même sujet dans ses trois discours *sur la langue du raisonnement*, *sur l'identité dans le raisonnement*, et *sur le raisonnement à propos de la langue des calculs*.

Dans notre chapitre deuxième sur le critérium de la certitude, nous avons parlé du raisonnement à propos de l'identité; maintenant, nous sommes obligé de parler de l'identité à propos du raisonnement. Notre auteur nous condamne à ces redites, et ce n'est pas notre faute si, aux exemples près, il répète dans la *Logique* et la *Langue des calculs* ce qu'il a dit dans l'*Art de raisonner*.

Le raisonnement est donc, suivant Condillac, une suite de propositions identiques. L'identité entre les propositions successives fait toute l'évidence du raisonnement (4), elle en fait la force et la légitimité, et si la théorie du syl-

(1) Wadington, *Essais de logique*, p. 112. — (2) C. f. Duhamel, *De la méthode dans les sciences de raisonnement*. — (3) Voy. Laromiguière, *loc. cit.* — (4) *Logique*, p. 165.

logisme est défectueuse, c'est parce qu'elle ne repose pas sur cette base.

Nous avons déjà montré (1) combien cette notion d'identité est insuffisante pour rendre compte de la valeur d'un raisonnement. Outre nos objections générales contre la théorie de l'identité, qu'elle s'applique au raisonnement ou à la proposition, nous avons remarqué, en ce qui concerne le raisonnement, que la notion d'identité n'a rien de commun avec le droit de conclure, qu'elle est applicable tout au plus au cas où les propositions du raisonnement sont réciproques, que l'on conclut quelquefois le vrai du faux, que l'on ne doit pas confondre le prétendu principe d'identité avec le principe de contradiction, que, même pour le raisonnement algébrique, cette théorie est inexacte. Nous avons tiré de là cette conclusion que, si la théorie de l'identité est séduisante par son apparente précision et sa nouveauté, si on peut faire usage du mot identité dans le langage ordinaire, cependant, à parler rigoureusement, on ne démontre pas par une suite d'identités, et que cette vérité qui, *par son excès de simplicité avait échappé à tous les philosophes* (2), n'est, comme on l'a dit, qu'*une illusion produite par un excès de subtilité* (3). Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons déjà dit. Seulement nous ferons remarquer les étranges transformations que subit la théorie du raisonnement sous l'influence de cette vue subtile et fausse.

Que l'on s'efforce de mettre de l'unité dans la théorie du raisonnement, et de montrer que, quelle qu'en soit la forme ou l'objet, le raisonnement est toujours au fond le même acte, on n'y peut trouver à redire. Mais encore faut-il

(1) Ci-dessus, ch. II. — (2) Expression de Condillac. — (3) Duhamel, *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, p. 92.

que cette unité soit assez compréhensive pour embrasser, sans les dénaturer, les différentes espèces de raisonnements. Or la notion d'identité ne peut remplacer les divers principes qui font la légitimité de nos raisonnements, ni les divers rapports qui unissent les propositions. Quand j'ai pour principe un corps qui tombe et pour conséquence une loi physique, suffit-il, pour m'expliquer la nature de ce raisonnement, de me dire que cette opération n'est au fond que la substitution d'une expression à une autre en conservant la même idée? Lorsque nous voyons, dans un grand nombre de raisonnements, le contingent expliqué par le nécessaire, le fini par l'infini; lorsque, à chaque instant, nous allons du genre à l'espèce, de l'espèce à l'individu, pouvons-nous être complétement satisfaits de cette explication, *raisonner c'est aller du même au même*? Assurément non.

Il s'en faut donc que la formule de l'identité soit assez large pour s'appliquer à toutes les espèces de raisonnements. Mais alors, pour faire entrer toutes les variétés du raisonnement dans le système, il faudra en dénaturer quelques-unes. C'est précisément ce qui arrive pour le raisonnement inductif. Voici ce que nous lisons dans la *Langue des calculs* : « Ce principe, *on ne peut pas conclure du particulier au général*, n'est pas aussi incontestable qu'on le suppose... On n'a pas remarqué qu'il n'y a point de défaut dans une démonstration, lorsque, dans une conclusion générale, on ne comprend que des cas parfaitement semblables à celui qui a été énoncé dans une proposition particulière. Cependant il est évident qu'alors ce qui a été démontré pour un cas est démontré pour tous ; il est même évident que nous sommes forcés de conclure du particulier au général, puisque les vérités générales ne sont

pas les premières qui viennent à notre connaissance... Les géomètres concluent eux-mêmes du particulier au général, etc. (1)... »

Faut-il voir dans ce passage l'intention de confondre l'induction des physiciens et la déduction des géomètres? Les termes dont se sert ici Condillac et l'absence de toute théorie de l'induction dans sa logique nous autoriseraient à le croire. Quoi qu'il en soit, la théorie de l'identité aboutit à confondre ces choses si différentes, et cela nous suffirait, à défaut d'autres preuves, pour conclure que cette théorie n'exprime pas la vraie nature du raisonnement.

Loin d'embrasser, dans ses explications, les différentes espèces de raisonnements, Condillac fait tous ses efforts pour les réduire au seul raisonnement mathématique.

Le raisonnement assimilé au calcul.

Raisonner, dit-il, c'est calculer. « Je sens que, lorsque je raisonne, les mots sont pour moi ce que sont les chiffres ou les lettres pour un mathématicien qui calcule... Certainement calculer c'est raisonner et raisonner c'est calculer (2). » Ici, comme ailleurs, Condillac cède à sa prédilection pour les mathématiques, sentiment qui se montre d'une manière de plus en plus exclusive à mesure que l'on avance dans la série de ses ouvrages. Mais comment ne s'aperçoit-il pas qu'il restreint beaucoup l'idée que l'on doit se faire du raisonnement, et qu'il prend un cas particulier du raisonnement pour le raisonnement en général? D'après cette manière de concevoir le raisonnement, tout l'apprentissage du logicien se bornerait aux règles de l'arithmétique; tout l'*organum* tiendrait dans ces mots *additionner*, *soustraire*, etc. Lamoriguière accepte cette conséquence dans le *Discours sur le raisonnement*. « Aller du général au

(1) *Langue des calculs*, p. 112. — (2) Ibid., p. 226.

particulier, du particulier au général, ou de connaissance en connaissance, sans généraliser et sans particulariser, c'est la même chose que soustraire, ajouter ou substituer. Or l'addition, la soustraction et la substitution comprennent toutes les opérations du calcul. Calculer et raisonner sont donc une même chose (1). » Quelle singulière assimilation ! Il suffira donc, pour expliquer toute la nature de l'induction, de dire qu'elle va du moins au plus, on en saura assez sur la déduction quand on sera convaincu qu'elle va du plus au moins. A ce compte, la théorie du raisonnement inductif ou déductif sera bientôt faite ; car, on ne soutiendra peut-être pas que les règles techniques de l'addition et de la soustraction fassent partie de cette théorie.

A travers tout cela, n'oublions pas ce que nous avons établi précédemment (2), savoir, que même en assimilant tout raisonnement au calcul, et à cette espèce de calcul qui ressemble le plus à une série de propositions identiques, c'est-à-dire au raisonnement algébrique, Condillac n'atteint pas son but, qui est de supprimer les idées moyennes et d'établir la doctrine de l'identité.

raisonne- ...t assimilé ...n fait de ...mmaire.

Le raisonnement, déjà ramené à une opération de calcul, est encore réduit aux proportions d'un simple fait de grammaire. « La question est établie, le raisonnement qui la résoût n'est lui-même qu'une suite de traductions où une proposition traduisant celle qui précède est traduite elle-même par celle qui suit. C'est ainsi que l'évidence passe, avec l'identité, depuis l'énoncé de la question jusqu'à la conclusion du raisonnement (3). » Cette manière de concevoir le raisonnement se retrouve dans le *Discours sur*

(1) *Leçons de philosophie*, t. I, p. 396. — (2) Voy. ci-dessus, part. II, ch. II. — (3) Condillac, *Logique*, p. 176.

l'identité de Laromiguière. Où Condillac glissait rapidement Laromiguière insiste. Raisonner, dit-il, c'est traduire, c'est subtituer les expressions sans changer l'idée. « Tout le secret de l'art de raisonner est dans ces deux mots, identité d'idée, diversité d'expressions (1). » Condillac n'avait cité que des exemples mathématiques. Laromiguière cite des passages de nos bons écrivains, entre autres le suivant :

Eh quoi! vous ne ferez nulle distinction
Entre l'hypocrisie et la dévotion?
Vous les voulez traiter d'un semblable langage,
Et rendre même honneur au masque qu'au visage!
Égaler l'artifice et la sincérité,
Confondre l'apparence avec la vérité,
Estimer le fantôme autant que la personne,
Et la fausse monnaie à l'égal de la bonne.

« Qui pourrait, en entendant ces vers, n'être pas frappé, à la fois, et de l'identité des idées et de la variété des formes sous lesquelles Molière a l'art de les présenter ? N'est-il pas sensible, en effet, que, d'un côté, les expressions : *masque, artifice, apparence, fantôme, fausse monnaie*, désignent tous ce vice odieux qu'il a d'abord appelé par son nom, l'*hypocrisie ;* que, de l'autre, *dévotion*, *visage,* par opposition à *masque, sincérité*, *vérité*, *personne*, par opposition à *fantôme*, et, enfin, *bonne monnaie*, n'expriment encore qu'une seule et même idée, celle de la vraie piété (2) ? »

Ces remarques de Laromiguière ont leur intérêt et leur valeur. Mais y a-t-il rien, dans le passage de Molière, qui ressemble aux propositions successives dont se compose un raisonnement ? Cette accumulation d'images n'est qu'un

(1) Laromiguière, *Leçons de philosophie*, t. I, p. 344. — (2) Ibid.

exemple d'amplification. On n'a jamais donné le nom de raisonnement au procédé de style qui consiste à développer l'idée par différentes expressions sans en altérer l'unité.

raisonnement réduit une opération mécanique.

Enfin, comme si ce n'était pas assez d'avoir réduit le raisonnement tour à tour à une opération de calcul et à un procédé de style, Condillac entreprend de le faire passer pour une opération purement mécanique. Il s'appuie, pour cela, sur les raisons suivantes : Tout raisonnement est un calcul ; or les opérations du calcul deviennent mécaniques par l'habitude (1). De même que raisonner c'est calculer, de même calculer c'est combiner des signes; l'une et l'autre opération est donc purement mécanique. Les idées générales, sur lesquelles roule le raisonnement, ne sont que des mots ; donc tout raisonnement ne roule que sur des signes ; donc, encore une fois, tout raisonnement, quel qu'il soit, est mécanique (2).

Encore une assimilation que nous ne pouvons admettre. D'abord nous devons écarter l'argument tiré du nominalisme, puisque nous avons réfuté cette doctrine. On ajoute que le calcul devient à la longue quelque chose de mécanique. Mais quand il en serait ainsi, pourrait-on attribuer le même caractère à toute espèce de raisonnement ? Se figure-t-on que chez Démosthène, ou même chez Aristote, le raisonnement ait jamais été une opération purement mécanique ? Le calcul, dit-on, ne porte que sur des signes, donc il est mécanique. La majeure de cet argument a besoin d'être expliquée. Le calcul porte sur des signes lorsque ces signes sont devenus généraux, abstraits, indépendants, pour ainsi dire, de toute matière, lorsqu'ils ont été comme idéalisés et qu'ils expriment immédiatement et exclusive-

(1) *Langue des calculs*, p. 224. — (2) Ibid., p. 325, 327.

ment les opérations de l'esprit. C'est là, outre la simplicité et la commodité dont parle Condillac, ce qui fait la supériorité des chiffres sur les cailloux et de l'algèbre sur les chiffres. Dans ce cas, le rôle du signe ainsi modifié, sera-t-il une raison de regarder le calcul comme chose purement mécanique? Evidemment non.

Enfin, je me demande ce qu'on veut lorsqu'on insiste si fortement sur le prétendu caractère mécanique du raisonnement. Se laisse-t-on séduire par la nouveauté de la théorie, ou par un amour exagéré de tout ce qui paraît simple, ou par un certain penchant à matérialiser les choses spirituelles? Condillac répondra que cela importe peu au fond de sa doctrine. Mais, au moins, est-ce quelque chose de clair que cette opération mécanique? J'avoue qu'il m'est difficile de comprendre cette expression, quand elle s'applique à un acte de l'esprit.

Laromiguière essaie de l'expliquer, comme s'il s'était aperçu que la matière avait besoin d'éclaircissements. « Raisonner mécaniquement, dit-il, ce n'est pas raisonner machinalement et comme un automate. Raisonner mécaniquement, c'est s'être créé une langue si claire, si précise, si sûre, si parfaite en un mot, que, sans éprouver le moindre embarras, l'analogie seule appelle, rapproche les signes et, dans leur simple rapprochement, nous montre l'évidence. Raisonner mécaniquement, c'est avoir contracté une telle habitude du vrai, que l'erreur devient comme impossible (1). »

On ne saurait s'exprimer avec plus d'élégance ; mais, malgré ces explications qui ne font que présenter la même idée sous des formes de plus en plus ingénieuses, nous ne

(1) Laromiguière, *Leçons*, t. I, p. 417.

pouvons admettre cette expression *raisonner mécaniquement*, que comme une figure de style, non comme la formule d'une théorie.

De tout ce qui précède on peut conclure qu'il y a beaucoup à rabattre des éloges donnés à Condillac par Laromiguière. Non, il n'est pas permis de dire que l'auteur de la *Langue des calculs* nous ait appris ce que nous faisons en pensant et en raisonnant, comme Descartes nous a appris à raisonner et à penser. Sa théorie du raisonnement est le résultat d'une foule de négations, de vues partielles et de subtilités.

Toutefois, on abuserait des droits de la critique si l'on méconnaissait ce qu'il y a d'acceptable dans les idées de notre auteur. En prenant pour type le raisonnement algébrique, il a appelé l'attention des philosophes sur cette espèce du raisonnement, et, malgré les objections qu'il a soulevées, on peut dire qu'il en a créé la théorie.

Quant à ces formules si chères à l'école de Condillac, *aller du même au même*, *raisonner mécaniquement*, elles ont certainement leur prix. Si elles n'offrent pas l'expression d'une théorie philosophique, elles peuvent enrichir le langage ordinaire. Il sera toujours bon de recommander à quiconque se livre à l'étude des mathématiques de conserver le sentiment de l'analogie et de ne jamais perdre de vue l'identité des propositions successives. Il sera souvent très-utile de dire avec Laromiguière que le moyen de donner au raisonnement toute la puissance dont il est susceptible, c'est d'opérer sur les mots comme on opère sur des chiffres. Cela donnera au philosophe et à l'écrivain un idéal d'exactitude et de netteté sur lequel ils feront bien de fixer leurs regards.

CHAPITRE HUITIÈME

De la définition et de la classification.

SOMMAIRE. — De l'abus des définitions. — Tendance de Condillac à ramener la définition de chose à celle de nom. — Critique des définitions par genre et par différence. — De la définition par la génération des idées. — Des classifications. — Confusion des classifications naturelles et des classifications artificielles.

Il existe de nombreux rapports entre la définition et les autres procédés de la méthode. On peut même retrouver, dans la théorie de la définition, le caractère général de chaque système. Ainsi le nominalisme, pour lequel toute la science n'est qu'une langue bien faite, n'admettra que des définitions de mots; le réalisme qui soutient que les idées générales ont un objet dans la nature, cherchera l'essence des choses dans les genres et les espèces.

Quoique notre auteur ne traite pas longuement de la définition, sa doctrine logique reparaît tout entière dans le peu qu'il dit sur ce sujet. Il importe donc de remarquer et d'apprécier ces quelques aperçus. Nous voyons, en effet, qu'ils ont fait leur chemin dans l'école condillacienne, puisqu'on les trouve précisés, développés et discutés dans trois leçons de Laromiguière (1).

Condillac s'attache à combattre l'abus des définitions.

(1) T. I, *Leçons* 11, 12, 13.

Nulle part il ne distingue positivement la définition de mot de celle de chose ; au contraire, dans ce qu'il dit de la définition en général, sa tendance constante est de ramener la définition de chose à celle de mot. Enfin, lorsqu'il exprime des idées applicables aux définitions de choses, on voit qu'il n'en admet qu'une seule espèce, celle qui se fait par la génération des idées.

De l'abus des définitions.

Un philosophe ennemi de la synthèse devait naturellement s'élever contre l'abus des définitions. « On les offre au lecteur, dit Condillac, dans un moment où il ne peut pas encore les comprendre (1). » Au lieu de prendre les définitions pour les principes de ce qu'on va dire, on devrait les prendre pour le précis de ce qu'on a dit (2). Il ne faut définir ni les choses claires par elles-mêmes, ni les choses obscures où il est impossible de démêler des qualités par où elles puissent se distinguer (3).

Nous ne pouvons qu'approuver notre auteur lorsqu'il s'élève contre l'abus des définitions. Mais ici déjà on peut lui reprocher d'en méconnaître en partie l'utilité. Il dit, par exemple, que la définition doit être plutôt le résumé de ce qu'on a dit que le principe de ce qu'on doit dire. Cela est vrai dans les sciences d'observation. Mais il n'en est plus de même en mathématiques. Il est difficile de bien préciser la pensée de Condillac sur l'emploi de la définition au commencement des démonstrations mathématiques. Tantôt il dit que les mathématiciens connaissent l'essence des figures et qu'ils suivent avec succès une méthode interdite aux métaphysiciens (4); tantôt il reproche aux géomètres de définir des choses fort simples, « défaut qui est une des suites de la synthèse qu'ils ont si fort à cœur, et qui demande qu'on définisse tout (5). » Mais,

(1) *Art d'écrire*, p. 354. — (2) Ibid. — (3) Ibid., p. 355. — (4) *Traité des systèmes*, p. 96. — (5) *Art de penser*, p. 167.

quoiqu'il semble éviter de s'expliquer, on peut dire qu'il tend généralement à diminuer l'importance de la définition. C'est, du reste, ce qui résulte de la manière incomplète et exclusive dont il en conçoit la théorie.

Tendance à ramener la définition de chose à celle de nom.

Nulle part, avons-nous dit, Condillac ne distingue positivement la définition réelle de la définition verbale. Ce sont là cependant deux procédés bien différents. La définition de mot enlève au terme défini toute acception antérieure; elle se borne à une modification du langage, et ne cherche qu'une expression abrégée; elle est arbitraire et ne suppose ni l'existence ni même la possibilité des objets. La définition de chose a des caractères tout à fait opposés.

Loin de signaler ces différences, Condillac semble prendre à tâche de les effacer, et de ramener la définition de chose à celle de mot. Ce point de vue est dans la logique de son système. Dans les doctrines qui se rapprochent des idées innées, on laisse plus volontiers aux mots un certain sens naturel, et l'explication de ce sens, l'analyse de l'idée indiquée d'avance constitue la définition de chose. Mais, dans le condillacisme qui a horreur de l'inné, où toutes les idées sont factices, on fait sa langue à mesure que l'on acquiert des idées. Après chaque opération de la pensée qui fournit de nouvelles connaissances, on impose des noms à ces connaissances nouvelles, et c'est précisément en cela que consiste la définition de nom. Remarquons encore que, dans la définition de chose, l'idée que l'on définit, ou le premier terme de la définition, est une espèce de synthèse primitive. Or Condillac repousse la synthèse sous toutes ses formes. Nous ne devons donc pas être étonnés qu'il donne une préférence exclusive aux définitions de mots. D'après certains passages, on dirait qu'il n'en admet pas d'autres; « il faut, dit-il, se tenir en garde contre le préjugé où l'on

est communément, que les définitions dévoilent la nature des choses. Il serait dangereux de s'y méprendre. Les erreurs des physiciens en sont une preuve vivante (1). » S'il parle des règles de la définition, il les réduit toutes à la nécessité de mettre de l'ordre dans nos idées, pour nous les rappeler facilement (2). Plus tard, Laromiguière, appliquant à toute définition ce qui n'est vrai que de celle de nom, vantera le morceau de Pascal sur l'esprit géométrique (3), comme renfermant tout ce que l'on peut dire sur les qualités d'une bonne définition. Enfin, le grand principe de la *Langue des calculs*, qu'une science n'est qu'une langue bien faite, n'implique-t-il pas la condamnation de toute autre définition que celle de nom ?

Quelque défenseur de Condillac dira-t-il que ce point de vue est le vrai, et que tout, dans une science, se réduit à définir des mots ? C'est là une thèse insoutenable. Les mots dont on se sert pour définir d'autres mots aboutissent en fin de compte à des idées, et les idées correspondent à des choses. On veut surtout régulariser la langue ; mais la langue ne peut être considérée en elle-même. Pour juger si elle est bien ou mal faite, il faut la mettre en présence de la réalité.

Si on cherche, dans notre auteur, ce qui peut s'appliquer aux définitions de choses, on remarque surtout les attaques dirigées contre les définitions par le genre et la différence, et l'importance exclusive accordée à celles qui se font par la génération des idées.



La définition *per genus et differentiam* participe au discrédit jeté sur les idées générales. Pour définir les objets on a mieux à faire que de les classer, dit Laromiguière (4).

(1) *Art d'écrire*, p. 356. — (2) Ibid. — (3) *Pensées* de Pascal, édit. Havet, p. 526. — (4) *Leçons de philosophie*, t. I, p. 247.

Pour que les définitions *per genus et differentiam* ne fussent pas inutiles et abusives, il faudrait que le genre et la différence fussent bien connus. Or, c'est ce qui n'arrive guère. « Il y a telle espèce d'animal et telle espèce de plante qui se distinguent si peu, que les naturalistes s'y trompent, et c'est alors qu'il faut surtout se méfier des définitions (1). » On devrait même d'après ce qui suit s'en méfier toujours; car « pour faire des classes qui marquent exactement la différence de chaque espèce, il faudrait diviser et sous-diviser jusqu'à ce qu'on fût parvenu à distinguer autant d'espèces que d'individus (2). » Allez donc, dans ces conditions, faire des définitions *per genus et differentiam.*

On le voit, cette objection s'attaque à la fois aux définitions par genre et par différence et à la certitude des idées générales. Si donc ces deux questions s'enchaînent étroitement, ce que nous avons dit de la valeur objective des universaux réfute suffisamment les vues de Condillac sur les définitions.

Entre plusieurs exemples de définitions défectueuses, Laromiguière cite celle-ci : *l'homme est un animal raisonnable.* Cette définition, dit-il, ne nous apprend rien, puisque *nous ne savons pas assez parfaitement en quoi consiste l'animalité, que nous sommes embarrassés pour dire si certaines productions de la nature sont des plantes ou des animaux, que Dieu aurait pu donner la raison à un ver de terre*, etc. (3). Nous répondons que, si cette vieille définition ne dit pas tout sur la nature de l'homme, elle dit assurément quelque chose, et qu'en approfondissant les deux idées qu'elle renferme, on peut la rendre de plus en plus instructive.

(1) *Art d'écrire*, p. 357. — (2) Ibid. — (3) *Leçons de philosophie*, t. I, p. 225.

Condillac objecte encore que les définitions par genre et différence sont également inutiles pour nous faire connaître les idées simples et les idées composées. Pour les idées simples, cela n'a rien d'étonnant, puisque ces idées ne se définissent en aucune manière. A l'égard des idées composées, notre auteur soutient que les meilleures d'entre ces définitions ne valent pas même une analyse imparfaite. C'est qu'il y entre toujours quelque chose de gratuit, ou, du moins, on n'a point de règle pour s'assurer du contraire. Dans l'analyse on est obligé de suivre la génération des idées (1).

C'est toujours la même objection tirée du point de vue nominaliste en matière de genres et de différences. Pour nous qui distinguons plusieurs espèces de classifications, nous distinguons aussi des définitions *per genus et differentiam* de différente valeur. Si nous nous servons de classifications arbitraires et de généralités de convention, nos définitions seront bien imparfaites et peu *réelles;* mais une définition reposant sur une classification méthodique et savante sera aussi instructive que celle où l'on suivrait la génération des idées.

la définition par la génération des idées.

La vérité sur les définitions de choses, c'est qu'il y en a de plusieurs sortes, comme le remarquent MM. de P.-Royal (2). Chaque manière de définir peut avoir son utilité, et il faut bien se garder de professer sur ce point une doctrine exclusive. C'est là le grand tort de Condillac. Il n'admet pas d'autre manière de définir que celle qui remonte à l'origine des idées et qui en explique la transformation. Nous avouons que souvent c'est ce qu'il y a de mieux à faire. Mais que les autres définitions soient sans

(1) *Art de penser*, p. 166. — (2) *Logique* de P.-Royal, part. II, ch. XVI.

valeur, c'est ce que ne prouvent ni les raisons que fait valoir notre auteur ni les exemples qu'il cite.

Terminons cette étude sur la théorie de la définition, en citant un passage qui achèvera de montrer ce qu'il y a parfois d'étrange et d'incohérent dans cette partie de la doctrine de Condillac. Après avoir dit qu'en physique les définitions ne dévoilent pas la nature des choses, il ajoute : « Ce n'est que dans les mathématiques, dans la morale et dans la métaphysique que les définitions peuvent enfermer la nature des choses, c'est-à-dire de quelques notions abstraites (1). » Dans les deux premières lignes, il a l'air de faire une concession en faveur des définitions de choses ; mais il la retire aussitôt en disant que les *choses* ne sont que *des notions abstraites*, et les sciences où les choses se réduisent ainsi à des notions abstraites, sont non-seulement les mathématiques et la morale, mais la métaphysique, c'est-à-dire ce que nous appelons aujourd'hui la psychologie et la théodicée.

Le résultat de l'examen que nous venons de faire peut se résumer ainsi : nous approuvons Condillac dans ce qu'il affirme et nous le blâmons dans ce qu'il nie. Il fait bien de s'élever contre l'abus des définitions, parce que cet abus fait quelquefois oublier l'expérience et l'analyse ; il fait bien d'insister sur les définitions de mots, puisque ces définitions déterminent la langue de la science. Enfin, il est peut-être le premier à montrer l'importance des définitions par la génération des idées. Voilà ce qu'il y a de bon dans sa doctrine ; le reste est faux, exclusif, arbitraire.

Des classifications. Après ce que nous avons dit de la valeur des idées gé-

(1) Condillac, *Art d'écrire*, p. 356.

nérales, il n'est pas nécessaire d'insister longuement sur les classifications.

Condillac traite les classifications, comme les définitions, avec une sorte de dédain. Il songe plutôt à en combattre l'abus qu'à en régler l'usage. A quoi bon, dit-il, agiter la question de savoir si telle plante est un arbre ou un arbrisseau? « Si elle est utile, nous nous en servirons, et nous la nommerons plante » (1).

Ses vues sur les idées générales l'amènent à confondre les classifications naturelles et les classifications artificielles, comme il a confondu les définitions de choses et celles de mots; et de même qu'il a été très-bref sur les règles de la définition, de même il bornera toute l'utilité des classifications à mettre de la précision dans le langage et à déterminer les idées.

Est-il besoin de rappeler ici que notre point de vue est tout à fait différent de celui de Condillac? Nous distinguons les classifications naturelles des classifications artificielles. Nous croyons que les premières ont une autre valeur objective, un autre genre d'utilité que les secondes, et qu'elles sont soumises à une législation différente. Condillac, qui mêle si souvent les sciences à la philosophie, ne cite, à propos des classes, que des exemples sans valeur, de véritables généralisations d'enfants. Pour nous, grâce aux progrès de l'histoire naturelle, nous pourrions citer comme exemples des classifications bien autrement significatives, et montrer que le travail dont elles sont l'objet a un autre but que d'arranger nos idées dans un certain ordre et de fixer nos souvenirs.

(1) *Logique*, p. 44.



CHAPITRE NEUVIÈME

Du Langage.

SOMMAIRE. — De l'idée de signe. — De la méthode à suivre pour déterminer les rapports des signes et de la pensée. — Beaux aperçus et exagérations de Condillac sur les services que le langage rend à la pensée. — De l'origine du langage. — L'indétermination du langage cause de nos erreurs. — Manière de déterminer les idées et les mots.

« Condillac et ses disciples, dit Maine de Biran, ont rendu d'éminents services à la philosophie, en déterminant, avec une admirable sagacité, les rapports intimes qui unissent les signes aux idées (1). » Jusqu'à quel point cet éloge est-il mérité? C'est ce que nous allons examiner dans les deux chapitres qui suivent. Mais ce que nous pouvons dire dès à présent, c'est que la question du langage est celle qui occupe la plus grande place dans la logique de Condillac.

Nous interrogerons d'abord notre auteur sur la théorie psychologique des signes, en tant qu'elle peut avoir trait à la question logique. Nous examinerons ensuite s'il est vrai, comme il le croit, que toutes nos erreurs viennent de l'imperfection du langage, et quels sont les moyens qu'il propose pour déterminer les idées et leurs noms. Enfin, nous nous demanderons ce qu'il faut penser de ces assertions que toute langue est une méthode, que toute méthode

(1) Appréciation des *Leçons* de Laromiguière, p. 91.

est une langue, que la science elle-même n'est qu'une langue bien faite; ce qui nous conduira à rechercher quelles sont, d'après Condillac, les qualités qui font la perfection des langues.

De l'idée de signe.

La première chose qu'il importe de bien comprendre, à propos du langage, c'est la nature même du signe. Quelque simple que soit cette notion, elle a été plus d'une fois obscurcie par l'esprit de système. Il est tels philosophes auxquels on est obligé de rappeler continuellement qu'un signe est un phénomène ou un objet matériel, destiné à exprimer ce qui ne tombe pas sous les sens. Certaines écoles éprouvent à tel point le besoin de réduire à néant le rôle des facultés spirituelles dans l'acquisition de nos premières connaissances, qu'elles sont bien obligées de transporter au signe tout ce qu'elles enlèvent à l'âme, et d'en faire une sorte de nature moitié esprit et moitié corps, un vrai médiateur plastique.

Notre philosophe n'est pas exempt de ce défaut. Au lieu de considérer le signe par rapport à la pensée, c'est-à-dire dans ce qui en constitue l'essence, il le considère presque toujours en lui-même; il le personnifie pour ainsi dire; c'est le signe qui analyse la pensée, les langues font les méthodes, un signe en produit un autre, etc. Si ce n'étaient là que des manières de parler, des figures de style destinées à mettre une idée en relief, il n'y aurait rien à dire; mais lorsque ces expressions sont prises à la lettre, qu'elles sont données comme la formule d'une théorie, l'observation psychologique réclame.

Méthode pour déterminer les rapports du langage et de la pensée.

Pour étudier les rapports du langage et de la pensée, le choix d'une bonne méthode est chose capitale. A combien de personnes n'est-il pas arrivé de se demander tout d'abord ce que serait l'homme sans le langage? Mais n'est-il

pas évident qu'avant de faire des suppositions et des conjectures, il faut observer les rapports de la parole et de la pensée, tels qu'ils s'offrent actuellement à la réflexion? Celui qui débute par des suppositions ressemble à un physiologiste qui, pour étudier le rôle de l'estomac, se demanderait d'abord ce que l'homme deviendrait s'il en était privé. La vraie méthode, ici comme pour la question de l'origine des idées, consiste à partir de ce qui est immédiatement observable, des rapports que l'on peut constater, et de ne jamais sacrifier à des hypothèses les résultats auxquels on est arrivé par cette voie.

Or, comment procède Condillac? Il suppose deux enfants vivant ensemble dans un isolement complet et privés de toute assistance divine et humaine, et il se demande ce qui doit arriver dans cette supposition. Nous objecterons que c'est là une méthode arbitraire. Ces deux enfants ressemblent à la statue du *Traité des sensations*, et Condillac n'observe qu'une hypothèse. On comprend quelle latitude une telle méthode laisse aux subtilités, aux arrangements factices, lorsqu'il faudra déterminer les rapports du langage et de la pensée.

Beaux aperçus de Condillac sur les services que le langage rend à la pensée.

Hâtons-nous de dire cependant que c'est là un des beaux côtés de la philosophie de Condillac. Sur les services que le langage rend à la pensée, il y avait une lacune dans la science : Condillac l'a comblée. MM. de Port-Royal s'étaient bornés, dans leur *Logique* et leur *Grammaire raisonnée*, à tracer les règles générales du langage d'après les lois de la pensée. Mais le grand fait psychologique de l'importance des signes et les conséquences de ce fait pour la méthode leur avaient échappé. En général, l'école cartésienne, qui séparait trop l'esprit de la matière, ne

semble pas avoir aperçu le rôle du langage dans le développement de la connaissance (1).

Condillac, suivant la direction indiquée par la philosophie anglaise, a montré que le langage ne sert pas seulement à transmettre la pensée, mais qu'il est indispensable pour fixer les idées des nombres, celle de substance, celle de loi, celle de la vertu et du vice (2), pour réunir plusieurs idées simples en une seule idée complexe (3), pour exécuter toutes les opérations intellectuelles un peu compliquées. Par les signes, dit-il, l'âme devient maîtresse de son attention ; elle dispose d'elle-même (4).

ations. Voilà certainement des observations très-exactes. Mais, pourquoi faut-il qu'elles soient accompagnées d'exagérations incroyables? Les plus choquantes se trouveront dans la doctrine logique proprement dite. Mais déjà de simples aperçus psychologiques révèlent, chez notre auteur, une tendance marquée à tout sacrifier aux signes. Il dira bien, en passant, comme pour protester de son impartialité : *les signes et la réflexion sont deux causes qui se prêtent des secours mutuels* (5). Mais bientôt la réflexion est effacée, et le principal rôle est donné aux mots et surtout aux chiffres. C'est ainsi que Condillac attribue à l'usage des signes, non pas le progrès de la mémoire, mais la mémoire elle-même (6). C'est pour avoir attaché une importance excessive au signe, qu'il ne veut pas admettre l'opposition établie par Malebranche et Saint-Augustin entre les nombres aperçus par l'entendement pur et ceux qu'aperçoivent les sens ; et pourtant, n'est-ce pas cette opposition entre un idéal préconçu et le signe sensible qui nous pousse à perfectionner les

(1) Il y a pourtant un excellent chapitre de Bossuet sur ce sujet, *Logique*, liv. I, ch. III. — (2) *Art de penser*, part. I, ch. VI et VII ; *Essai sur l'origine*, etc., sect. IV. — (3) Ibid. — (4) *Art de penser*, p. 70, 71. — (5) Ibid., p. 69. — (6) *Essai sur l'origine*, p. 85.

signes, à les rendre plus simples et plus analogues ? Notre auteur voit, dans l'emploi du langage, la première preuve de la supériorité de notre âme sur celle des bêtes (1), et on répètera dans toute l'école : *Homo ens rationale quia orationale*, sentence tellement fausse qu'il suffit d'observer la nature animale pour la réfuter.

Remarquons aussi que parmi les arguments dont notre auteur se sert pour prouver l'importance des signes, il en est qui sont loin d'aboutir. En voici un exemple. Il rappelle que La Condamine, dans ses relations, parle d'un peuple chez qui le nombre trois n'avait d'autre signe que *poellorrarrorincourac* (2). C'était là évidemment toute son arithmétique, dit-il. Puis il oppose à ce langage informe ces signes si simples que l'analogie nous a fait inventer pour chaque progression arithmétique: le tout pour montrer l'importance des signes. Il y a là un malentendu évident. L'auteur, par cette observation, n'a pas prouvé l'importance des signes, mais la nécessité de mettre dans les signes de la simplicité et de l'analogie, ce qui est bien différent.

Mais ces inexactitudes sont peu de chose, à côté de ce nominalisme absolu dont nous avons signalé les conséquences (3) et des assertions paradoxales dont nous parlerons bientôt.

Laromiguière, toujours disposé à présenter les doctrines de Condillac sous un point de vue qui les rende acceptables, affirme que ce philosophe, distinguant, dans l'action de nos facultés, l'œuvre de la nature et l'œuvre de l'art, a vu le premier *non pas que la pensée ne puisse exister sans*

(1) *Essai sur l'origine*, p. 86. — (2) *Art de penser*, p. 62. — (3) Voy. ci-dessus le ch. IV et la partie du ch. V qui concerne les rapports de l'analyse et du langage.

le langage, et qu'en ce sens elle dépende du langage, mais que l'art de penser dépend du langage, deux choses qu'il ne faut pas confondre (1). Longtemps cette phrase nous a donné à réfléchir, et nous avons craint de mal comprendre notre auteur. Mais quand nous le voyons réduire à de simples mots les idées des falcultés de l'âme, celles des genres et des espèces, celles des nombres, celles de substances, d'infini, etc., quand nous l'entendons nous dire qu'il y a un langage inné quoiqu'il n'y ait pas d'idées innées, nous ne pouvons nous empêcher de conserver quelques doutes sur l'exactitude de la distintion faite par Laromiguière. Nous voyons partout ce que Condillac ôte aux facultés de l'âme; nous ne voyons nulle part ce qu'il leur laisse.

rigine du langage.

Cette dernière observation peut s'appliquer à la doctrine de Condillac sur l'origine du langage. Il y a bien des choses dont on doit tenir compte lorsqu'on veut expliquer l'origine et les progrès du langage. Il y a des causes providentielles, psychologiques, historiques et même physiques. Or notre auteur s'attache surtout à ces dernières. Il explique le langage articulé par le langage d'action, et celui-ci, par la conformation de nos organes (2). C'est là évidemment un point de vue incomplet. C'était le cas, ou jamais, de parler de l'activité spontanée de l'âme, et surtout de cette faculté naturelle d'interprétation et d'expression que la philosophie de nos jours a si bien décrite (3).

Ainsi, altération de l'idée de signe, méthode arbitraire, inexactitudes graves mêlées à de beaux aperçus sur les rapports du langage et de la pensée, explication peu satis-

(1) *Leçons de philosophie*, t. I, p. 13. — (2) *Grammaire*, p. 8. — (3) Voy. Damiron, *Philosophes français du XIXe siècle*, art. *De Bonald;* et Garnier, *Traité des facultés de l'âme.*

faisante de l'origine du langage : voilà ce que nous offrent déjà les vues psychologiques de notre auteur. Mais ce n'est que le prélude de ce que nous allons trouver sur les questions de logique.

L'indétermination du langage cause de l'erreur.

Commençons par l'opinion qui est formulée et développée dans le premier ouvrage de Condillac, savoir, que les imperfections du langage sont la première cause de nos erreurs.

Nous ne trouvons pas mauvais que Condillac essaie de mettre de l'unité dans la théorie de l'erreur. Bien des philosophes ont fait la même tentative. Là, comme ailleurs, l'esprit cherche l'ordre; et combien ne serait-il pas utile de pouvoir circonscrire le champ de l'erreur dans des limites assez bien déterminées pour que l'on pût toujours en apercevoir les causes et les combattre! Mais, en simplifiant les théories, on doit se garder de les rétrécir. Or, que fait Condillac? Dans une question peut-être aussi vaste que celle du mal, au lieu de chercher ses explications au plus profond de la nature humaine, comme l'ont fait tous les grands moralistes, il s'adresse uniquement à l'idéologie, et, dans l'idéologie, il choisit le fait le plus rapproché de la surface de notre être intellectuel, le langage.

La cause principale de nos erreurs, dit-il, est dans l'habitude de raisonner sur des choses dont nous n'avons point d'idées ou dont nous n'avons que des idées mal déterminées (1).

Si nous considérons cette observation en elle-même, et abstraction faite de la manière dont on en abuse pour nous interdire arbitrairement certaines recherches, nous sommes forcés d'avouer qu'elle renferme une vérité incon-

(1) *Essai sur l'origine*, p. 459.

testable. Mais, d'après Condillac, cette cause d'erreur en suppose une autre. Il déclare donc que l'indétermination des idées a pour origine la manière défectueuse dont nous nous formons au langage, avant d'avoir atteint l'âge de raison (1). Ici encore, notre auteur aperçoit une partie de la vérité. Assurément, comme l'a remarqué P.-Royal (2), l'imperfection des langues produit souvent la confusion des idées. Mais il est trop clair que l'imperfection des langues est un effet, en même temps qu'une cause. Au lieu de s'attacher au fait pur et simple de l'imperfection des signes, il faudrait chercher l'explication de ce fait. Vainement Condillac croit-il tout dire en prenant la chose *ab ovo,* et en se reportant aux années de notre enfance. On ne rend compte de rien avec cette méthode qui ramène l'origine philosophique à l'origine historique. Le seul moyen d'arriver à des explications suffisantes, c'est d'observer l'esprit humain tel qu'il s'offre continuellement à nos regards, avec toute la variété de ses phénomènes et de ses facultés; et une théorie à la fois large et précise de l'erreur doit tenir compte de tout cela.

Nous ne pouvons donc approuver la pensée exprimée dans le passage suivant de Laromiguière : « Qui n'a pas lu les beaux chapitres de Malebranche sur les illusions des sens, sur les visions de l'imagination, sur les fausses abstractions de l'esprit, sur les couleurs infidèles dont nos passions teignent les objets pour nous empêcher de les voir dans leur vérité? Qui n'a pas admiré Bacon faisant le dénombrement et comme le déplorable inventaire des causes de nos erreurs? On pouvait néanmoins s'épargner ces savantes recherches et ces longues énumérations. Si

(1) *Essai sur l'origine*, p. 461. — (2) Part. I, ch. XI.

la pensée de ces grands hommes s'était dirigée plus particulièrement sur l'influence des langues, ils n'auraient pas tardé à s'instruire du bien et du mal qu'elles peuvent nous faire. Tous les désordres de la faculté de penser, ramenés de cette sorte à une cause unique, il eût été plus facile de les prévenir, ou d'en arrêter les suites funestes (1). » Contrairement à l'avis de Laromiguière, nous pensons que s'il était utile d'étudier l'influence des langues, cette étude ne pouvait dispenser Bacon et Malebranche de leurs *savantes recherches* et de leurs *longues énumérations*.

Manière de déterminer les mots.

Puisque l'indétermination du langage est la principale cause de nos erreurs, il est naturel de se demander comment on doit déterminer les mots.

Condillac donne assurément des conseils judicieux sur la manière dont il faut s'y prendre pour refaire sa langue sans inventer de nouveaux mots. Remonter aux idées primitives et simples, les réunir en différentes collections et consacrer des noms distincts à chaque idée simple et à chaque collection (2) : voilà une marche tout à fait méthodique. C'est aller par degrés du simple au composé, comme le veut Descartes. Malheureusement Condillac mêle à ce précepte général des vues de détail qui sont plus subtiles que philosophiques. Pourquoi, par exemple, n'attacher d'abord aux noms que le plus petit nombre d'idées possible (3)? Une telle recette ne paraît guère applicable qu'à la langue des mathématiques. Ne vaudrait-il pas mieux, en général, laisser l'idée complexe se former et se développer naturellement avant de l'associer à un signe?

Pourquoi d'ailleurs tant insister sur les circonstances extérieures? Il faut *choisir des circonstances propres à*

(1) Laromiguière, *Leçons de philosophie*, p. 26. — (2) *Essai sur l'origine*, etc., p. 488. — (3) Ibid., p. 477.

faire entrer les idées dans l'esprit; il faut, pour faire naître chez les autres les idées complexes de substance ou de vertu, les placer dans *des circonstances* où leur esprit ait les mêmes idées simples et les mêmes collections d'idées que le nôtre. J'avoue que ces petits moyens, par lesquels l'auteur de l'*Essai* semble préluder aux hypothèses amusantes du *Traité des sensations,* me paraissent bien peu naturels et tout à fait insuffisants; peu naturels, puisqu'il suffit de la lumière intérieure pour nous donner les idées de substance et de vertu; insuffisants, puisque, à défaut de la lumière intérieure, les perceptions sensibles ne nous seraient d'aucun secours.

Tout n'est donc pas également exact dans les moyens proposés par Condillac pour déterminer les éléments du langage.

Du reste en lisant la partie de l'*Essai* qui est consacrée à cette question, on ne peut s'empêcher d'être choqué d'une certaine disproportion entre les moyens et la fin. Refaire l'histoire de nos idées, retrouver les circonstances qui ont présidé à leur acquisition, ce n'est pas là une petite affaire; et on entreprend ce travail pour aboutir à quoi? à déterminer le sens des mots. Mais si nous sommes capables de pratiquer la méthode que nous recommande notre auteur, nous ne serons plus des enfants, nous aurons secoué le joug des préjugés, nous aurons accompli dans notre intelligence une réforme presque complète. Dès lors le principal but sera atteint. La rectification du langage ne sera qu'un résultat secondaire et qui se produira de lui-même.

CHAPITRE DIXIÈME

Du Langage *(Suite)*.

SOMMAIRE. — Examen de ces propositions : toute langue est une méthode analytique; toute méthode analytique est une langue; une science n'est qu'une langue bien faite. — Des qualités d'une langue bien faite, d'après Condillac.

Toute langue est une méthode analytique.

« Toute langue est une méthode analytique et toute méthode analytique est une langue. » Telles sont les deux propositions réciproques par lesquelles commence la *Langue des calculs*. L'auteur ajoute immédiatement : « Ces deux vérités, aussi simples que neuves, ont été demontrées, la première, dans ma *Grammaire*, la seconde, dans ma *Logique*. »

D'après les indications précédentes, nous allons discuter tour à tour ces deux propositions, avec les preuves qui sont données dans les deux ouvrages auxquels on nous renvoie.

C'est dans la première partie de la *Grammaire* que se trouve la preuve, le développement et l'application de cette proposition que *toutes les langues sont des méthodes analytiques*.

Voici un premier argument. Sans doute, dit Condillac (1), on fait des jugements et des raisonnements avant de les

(1) *Grammaire*, p. 41.

décomposer. Mais pour décomposer ces opérations le langage est nécessaire. Car c'est dans le langage que les idées, auparavant simultanées, deviennent successives (1). Tel est l'argument exposé dans le chapitre III de la première partie de la *Grammaire*. En voici un autre. Sans les signes, ce jugement, *l'arbre est grand*, reste enveloppé dans une perception, dans une sensation ; les deux idées dont il se compose ne se distinguent pas l'une de l'autre ; la seconde n'est pas proprement affirmée de la première. On distingue ces idées en « distribuant avec ordre les mots qui en sont les signes (2). » Par le même moyen, on distingue l'acte qui affirme la première idée de la seconde, c'est-à-dire le jugement, enfin, « comme les mots développent, dans une proposition, un jugement, ils développent, dans une suite de propositions, un raisonnement (3). »

Quelle est la valeur de ces deux arguments? Le premier repose sur ce principe qu'analyser un jugement ou un raisonnement, c'est rendre successives les idées, auparavant simultanées, dont ils se composent. Mais il serait plus exact de dire qu'en mettant de la succession dans ce qui était auparavant simultané, on complète une analyse commencée, ou on constate une analyse déjà faite. Le second argument prouve, comme le précédent, que l'emploi des signes fait partie de l'analyse, mais non qu'il en soit la cause unique ou principale. A côté du langage, en effet, et antérieurement à lui, l'analyse a pour causes les sens et la conscience ; par conséquent, faire consister toute l'analyse dans l'emploi des signes, c'est en restreindre arbitrairement la notion.

Ainsi, une seule chose est claire jusqu'à présent, c'est

(1) *Grammaire*. p. 44. — (2) Ibid. — (3) Ibid., p. 46.

que le langage est un auxiliaire de l'analyse, un moyen d'analyse; mais il n'est pas encore démontré que le langage soit une méthode analytique. Que fera notre auteur pour compléter sa démonstration? Dans un autre chapitre, il s'efforcera de donner au langage ce qui lui manque, en montrant *avec quelle méthode on doit employer les signes artificiels pour se faire des idées distinctes de toute espèce*, et, sous ce titre, qui est celui du chapitre V, il fera une dissertation sur la manière dont nous acquérons nos idées.

Et maintenant, je demande si la démonstration est suffisante. Deux chapitres où l'on établit que le langage est un moyen d'analyse, et un autre où l'on déclare qu'il ne faut pas employer les signes au hasard, mais qu'il faut y procéder avec méthode, et que, par conséquent, antérieurement à l'emploi du signe, il y a l'acquisition de l'idée : tout cela démontre-t-il cette proposition que *les langues sont des méthodes analytiques?* Rigoureusement non. Cela prouve que les langues portent l'empreinte de la méthode qui a présidé à l'emploi des signes, voilà tout.

Condillac n'a donc pas le droit d'intituler le chapitre suivant (chap. VI) *Les langues considérées comme autant de méthodes analytiques;* ou, du moins, il faudrait ajouter aux preuves incomplètes qui précèdent des preuves nouvelles. Or, dans ce chapitre VI, on ne trouve que deux ou trois lieux communs élégamment présentés, mais étrangers à la question, puis cette observation adressée au prince de Parme : « dans le français tel que vous l'avez étudié, vous pouvez vous représenter une langue qui commence et *ne fait que dégrossir la pensée*..... On a d'abord peu de mots et peu d'idées; dans la suite, on a plus de mots, plus d'idées et de précision, etc., etc. »

Cela ne suffit évidemment pas à compléter la démonstration.

Trouverons-nous mieux dans le chapitre VII ? Le langage d'action, dit-on, analyse la pensée (1). En effet, lorsqu'un homme « montre d'un geste l'objet qu'il désire, il commence déjà à décomposer sa pensée (2). » Je remarque ici que la seconde proposition ne prouve pas la première. Car si c'est l'homme qui décompose la pensée, ce n'est pas le geste. Or, je veux savoir par quel pouvoir de son esprit l'homme fait cette décomposition. Mais Condillac, prévoyant, ce semble, et l'objection et la question qui la suit, a soin d'ajouter : « Il la décompose moins pour lui que pour ceux qui l'observent (3). » Ainsi l'homme qui gesticule pour exprimer un désir, enseigne l'analyse sans la savoir, il décompose pour autrui sans avoir décomposé pour lui-même. Mais ce subterfuge recule la difficulté sans la détruire. Si l'homme qui fait un geste enseigne ainsi l'analyse sans s'en douter, je demande comment cette analyse, qui n'existe pas dans l'esprit de celui qui parle, pourra entrer dans l'esprit de celui qui écoute. Le signe joue évidemment ici le rôle de deux intelligences.

Plus loin (chap. VIII), Condillac explique comment sont nées les quatre espèces de mots nécessaires au discours, nom, adjectif, préposition, verbe, et il intitule tout cela : *Comment, dans les commencements, les langues analysent la pensée.* En a-t-il le droit ? Non assurément. Pour parler exactement, il devrait dire : Quelles opérations analytiques l'esprit doit faire pour créer les langues. Dans tout ce qui suit, l'auteur ne fait qu'appliquer ce qu'il croit démontré et parler un nouveau langage dont il croit avoir prouvé l'exactitude. Tantôt il maintient, dans toute leur

(1) *Grammaire*, p. 74. — (2) Ibid. — (3) Ibid.

force, les expressions dont il se sert ; tantôt il les adoucit ; toujours il poursuit son but constant qui est d'effacer le rôle de l'esprit dans la formation de nos connaissances et d'attribuer aux langues toute l'œuvre de la réflexion. Il se sert, par exemple, de formules telles que celles-ci, *le langage dégrossit la pensée*, les premiers hommes disent à la fois tout ce qu'ils sentent, *parce qu'il est naturel à leur action de le dire ainsi* (1) ; il transforme toutes les règles de la logique, clarté, précision, ordre à mettre dans nos méditations, en autant de règles à suivre dans l'emploi des signes. Pour nous, nous n'hésitons pas à le dire, nous voyons dans tout ceci, à côté d'observations justes et intéressantes, des pétitions de principe, des artifices de langage et des jeux d'esprit.

Le caractère spécial de notre travail nous oblige à suivre, dans tous ses détours, l'argumentation subtile de Condillac. Mais depuis longtemps sa tentative de transformer les langues en autant de méthodes analytiques a été condamnée par cette simple observation que toutes les langues ne sont pas analytiques, et que, lorsqu'elles le sont, c'est l'esprit qui les a rendues telles, qu'en présence du besoin de nous exprimer, nous analysons notre pensée et que cette analyse passe de l'esprit dans le signe, que, soit dans leur formation, soit dans leur emploi journalier, les langues accompagnent et suivent la naissance et la décomposition de la pensée, plutôt qu'elles ne devancent l'idée ou ne la décomposent (2).

Toute méthode analytique est une langue.

Ainsi, Condillac se fait illusion lorsqu'il croit avoir démontré sa première proposition. Pour la seconde, *toute méthode est une langue*, il nous renvoie à sa *Logique*. Il

(1) *Logique*, p. 113. — (2) Voy. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, t. III, p. 92, et Duhamel, *De la méthode dans les sciences de raisonnement*, p. 86.

s'agit évidemment de la seconde partie intitulée : *L'analyse considérée dans ses moyens ou l'art de raisonner réduit à une langue bien faite.*

Dans cette seconde partie, nous remarquons d'abord deux chapitres, le second et le troisième, qui ne sont qu'un retour sur la thèse précédente qu'une langue est une méthode analytique. Nous ne recommencerons pas cette discussion ; bornons-nous à remarquer qu'ici l'argumentation de la *Grammaire* est quelquefois modifiée. Dans les deux ouvrages (1), il est dit, à propos du langage d'action, qu'en décomposant son action un homme décompose sa pensée. Mais, tandis que, dans la *Grammaire*, l'auteur ajoute : « il la décompose moins pour lui que pour ceux qui l'observent, » ici il déclare qu'il *la décompose pour lui comme pour les autres, qu'il se fait entendre parce qu'il s'entend lui-même* (2). Dans les deux ouvrages, il est dit que l'emploi des signes est assujéti à un certain ordre (3). Mais dans la *Grammaire*, cet ordre résulte de la diversité des perceptions ; dans la *Logique*, il est donné par les besoins et par les circonstances (4).

On comprend que ces différences entre la *Grammaire* et la *Logique* ne peuvent rien changer à nos conclusions sur la discussion précédente. Ce qui d'ailleurs tendrait encore à les confirmer, ce sont certaines contradictions que l'on surprend d'une page à l'autre de la *Logique*. Voici, par exemple ce qu'on lit à la page 110 : « Sans des signes de quelque espèce, il nous serait impossible d'analyser nos pensées. » Mais un peu plus loin (5), l'auteur ne dit-il pas le contraire, en déclarant que les hommes démêleront ce que renferme leur langage lorsqu'ils sauront faire

(1) *Logique*, p. 114 ; *Grammaire*, p. 74. — (2) Ibid. — (3) *Grammaire*, p. 52 ; *Logique*, p. 114. — (4) *Logique*, p. 114. — (5) Ibid., p. 112.



l'analyse de leurs pensées, et qu'il apprendront de la nature à faire cette analyse?

Mais, quand bien même la première thèse de Condillac serait prouvée, quand il aurait le droit d'affirmer, comme il le répète ici, que « le langage d'action devient naturellement une méthode analytique (1), » il n'aurait pas prouvé pour cela que *toute méthode est une langue*. Cherchons donc dans les chapitres suivants.

« Nous pensons par elles (les langues) : règles de nos jugements, elles font nos connaissances, nos opinions, nos préjugés : en un mot, elles font, en ce genre, *tout le bien et tout le mal* (2). » *Tout le bien et tout le mal*, cela est sans restriction et s'applique à toutes les sciences. Vraiment, si on ne craignait pas de paraître ridicule, on demanderait à Condillac quelle langue on parle, lorsque, pour décomposer un corps, on prend une cornue et on souffle dans un fourneau.

Mais admettons, avec Laromiguière (3), qu'il ne faille entendre cette assertion que des sciences de raisonnement, et voyons si, dans ces limites, elle est démontrée. « Si nous n'avions point de dénominations, dit l'auteur, nous n'aurions point d'idées abstraites; si nous n'avions point d'idées abstraites, nous n'aurions ni genres, ni espèces; et si nous n'avions ni genres, ni espèces, nous ne pourrions raisonner sur rien. Or, si nous ne raisonnons qu'avec le secours de ces dénominations, c'est une nouvelle preuve que nous ne raisonnons bien ou mal qu'avec le secours de ces dénominations, c'est une nouvelle preuve que nous ne raisonnons bien ou mal que parce que notre langue est bien ou mal faite (4). »

(1) *Logique*, p. 113. — (2) Ibid., p. 125. — (3) *Discours sur le raisonnement*, *Leçons*, t. I, p. 385. — (4) *Logique*, p. 133.

Que l'on supprime toute équivoque, on a le raisonnement suivant : Les dénominations nous sont nécessaires ; donc elles sont toute la méthode. Mais il suffit de formuler ce raisonnement pour en montrer la faiblesse. Dira-t-on que les idées générales, sur lesquelles on raisonne, ne sont que des noms ? Mais c'est revenir à la thèse nominaliste que nous avons déjà réfutée. Ainsi la proposition de Condillac, même réduite aux sciences de raisonnement, est insoutenable.

N'insistons pas. La première proposition, *toute langue est une méthode,* était discutable, quoique exagérée ; mais la réciproque, *toute méthode est une langue*, est tout à fait paradoxale. « On a peine à concevoir qu'un homme comme Condillac ait pu s'arrêter à une pareille théorie. Il faut que sa singularité, jointe à la satisfaction qu'il ne dissimule pas de s'en reconnaître l'auteur, et une méditation incessante, dirigée constamment vers la confirmation de ses opinions, ait fini par produire en lui cette idée fixe, qui est restée impuissante, comme tout ce qui n'est pas la vérité (1). »

Une science n'est qu'une langue bien faite.

Les idées générales réduites à des mots, la définition réelle ramenée à la définition verbale, l'imperfection du langage regardée comme la seule cause de nos erreurs, et son perfectionnement comme le moyen d'arriver au vrai, les langues érigées en méthodes et les méthodes réduites à des langues, toutes ces opinions se résument et se complètent dans cette autre non moins extraordinaire, qu'une science n'est qu'une langue bien faite. Cette opinion se trouve exprimée plusieurs fois, sous des formes diverses,

(1) Duhamel, *De la méthode dans les sciences de raisonnement*, p. 88.

dans la *Langue des calculs.* « Une science bien traitée n'est qu'une langue bien faite (1). » « Créer une science n'est autre chose que faire une langue, et étudier une science n'est autre chose qu'apprendre une langue bien faite (2). »

Puisque cette proposition est le corollaire de plusieurs autres que nous avons déjà réfutées, nous pourrions la condamner sans rien ajouter à ce qui précède. Mais nous croyons devoir la considérer en elle-même, pour ne laisser aucun doute sur sa valeur.

La grande preuve que donne Condillac, c'est son ouvrage même de la *Langue des calculs.* « La lecture de cet ouvrage convaincra sensiblement de cette vérité, car on verra les mathématiques se former à mesure que la langue se formera elle-même (3). » Mais, pourrait-on objecter, quand cette proposition, *la science n'est qu'une langue bien faite*, serait vraie à l'égard des mathématiques, il ne faudrait rien en conclure pour les autres sciences. Car les mathématiques sont une science purement idéale, tandis que d'autres, telles que la psychologie et la physique, ont un objet réel. « Prenez la médecine. On se plaint qu'elle soit si peu avancée. Que croyez-vous qu'il faille faire pour la tirer des régions de l'hypothèse et l'élever au rang d'une science? Croyez-vous que ce soit d'abord par une langue bien faite que vous réformerez la physiologie et la médecine? ou ne pensez-vous pas que le vrai remède est l'expérience, et, avec l'expérience, l'emploi sévère du raisonnement (4)? »

On ne peut donc pas conclure des mathématiques aux sciences d'observations. Mais, dans les mathématiques elles-mêmes, est-il vrai que la science ne soit qu'une langue bien faite? On ne le prouve pas en disant que la science

(1) *Langue des calculs*, p. 7. — (2) Ibid., p. 228. — (3) Ibid. — (4) Cousin, *Œuvres*, 2e série, t. III, p. 219.

se forme en même temps que la langue. Car deux choses peuvent être simultanées sans être identiques. Voilà cependant tout le fond de la preuve donnée par Condillac. Il mêle des remarques sur la langue du calcul à un cours d'arithmétique et d'algèbre. En même temps qu'il déroule devant nous la série des opérations, il nous fait admirer la simplicité, l'analogie et la détermination du langage dont il se sert; et, çà et là, reparaissent les grandes maximes, toujours répétées, jamais prouvées, *une méthode n'est qu'une langue, l'art de raisonner n'est que l'art de parler, la science n'est qu'une langue bien faite*, etc., etc.

Le vice de tous ces raisonnements de Condillac sur le langage a été signalé par l'écrivain que nous venons de citer. « Condillac, dit-il, confond continuellement, dans l'explication d'un fait, la condition extérieure avec le principe même ou la cause productrice du fait (1). » Le langage est certainement la condition de plusieurs opérations de la pensée; mais il n'en est pas le principe. Ailleurs (2), le même philosophe remarque avec raison que prendre la langue pour la science, c'est prendre l'effet pour la cause, que si les mathématiques ont une langue bien faite, c'est que la simplicité, la rigueur et la précision des idées ont produit la simplicité, la rigueur et la précision des signes, que sans doute il y a action et réaction entre le langage et la pensée, mais que la première impulsion vient de la pensée (3); enfin que pour parler exactement il faudrait retourner la maxime de Condillac et dire : une langue bien faite vient d'une science bien faite.

Voilà le vrai, voilà l'ordre naturel des choses, que l'auteur de la *Langue des calculs* intervertit continuellement.

(1) Cousin, *Œuvres*, 1e série, t. III, p. 95. — (2) Ibid., 2e série, t. III, p. 218. — (4) Ibid., 1e série, t. III, p. 140.

Des qualités d'une langue bien faite.

Nous pouvons donc, dès à présent, rejeter la maxime de Condillac. Mais avant de quitter cette question, nous voulons savoir ce que notre auteur entend par une langue bien faite. Examinons si les qualités qu'il lui attribue sont telles que l'on puisse voir dans cette langue la science tout entière.

« L'algèbre, dit Condillac, est une langue bien faite, et c'est la seule (1). » C'est donc la langue de l'algèbre qu'il prendra pour modèle. Or, quelles sont les qualités de cette langue? Les voici : « Rien n'y paraît arbitraire. L'analogie, qui n'échappe jamais, conduit sensiblement d'expression en expression. L'usage ici n'a aucune autorité. Il ne s'agit pas de parler comme les autres, il faut parler d'après la plus grande analogie, pour arriver à la plus grande précision, et ceux qui ont fait cette langue ont senti que la simplicité du style en fait toute l'élégance; vérité peu connue dans nos langues vulgaires (2). »

En résumé, simplicité, analogie et déterminatien exacte, voilà les qualités de la langue des mathématiques, et voilà celles que doivent avoir toutes les langues. Condillac est incomparable dans tout ce qu'il dit sur ces trois qualités. Rien de plus ingénieux que les aperçus par lesquels, dans la *Langue des calculs*, il nous fait trouver successivement des systèmes de signes de plus en plus simples, depuis la numération avec les doigts jusqu'à l'emploi des lettres. Dans le même ouvrage, il ne cesse d'insister sur l'analogie des signes, en même temps que sur l'identité des idées; il nous montre partout l'inconnu dans le connu, ce que nous apprenons dans ce que nous savons déjà. L'esprit va sans effort d'une idée à l'autre, ou plutôt il est porté d'analogie en analogie, et il marche tout en ayant l'air de rester im-

(1) *Langue des calculs*, p. 6. — (2) Ibid.

mobile. Encore une fois, ce sont là des aperçus excellents, qui ont inspiré à Laromiguière ce qu'il a écrit de meilleur sur la langue du raisonnement, et qui seuls pourraient suffire à la gloire de notre auteur.

Mais devons-nous tenir pour complète une doctrine qui ramène toutes les qualités d'une langue bien faite à la simplicité, à la détermination et à l'analogie, surtout si cette langue est donnée pour la science elle-même? Nous ne le pensons pas. Une langue doit être non-seulement simple, déterminée, analogue, mais encore complète et savante. Complète, c'est-à-dire capable de suffire à tous les besoins de la pensée, d'où la nécessité de ne pas appauvrir les langues par le purisme et de les recruter à propos; savante, c'est-à-dire qu'elle doit être une image fidèle de la vérité, exprimer la nature des choses et leurs vrais rapports, écarter les acceptions confuses, les catégories imaginaires, les expressions nées d'une fausse vue de la réalité.

Condillac ne paraît pas s'être souvenu de tout cela dans sa *Langue des calculs*. Il considère une science toute idéale et croit pouvoir lui assimiler toutes les autres. Grave méprise, selon nous. En mathématiques, il y a un progrès régulier, marqué invariablement par la complexité de plus en plus grande des opérations sur les figures et sur les nombres. Dans les autres sciences, il n'en est pas toujours ainsi. Prenons pour exemple l'ensemble des vues logiques de Condillac; on n'y trouve pas cet ordre nécessaire qui empêche les rapports d'identité de dégénérer en confusion; les idées s'absorbent, pour ainsi dire, les unes dans les autres, et on n'aperçoit entre elles aucune subordination. Quand l'auteur me dit qu'une langue est une méthode, et qu'une méthode est une langue, je ne le comprends pas; range-t-il les langues parmi les méthodes ou les méthodes

parmi les langues? Je l'ignore. On me dira que peu importe cette question de classification, puisque, suivant Condillac, les idées de genre et d'espèce ne correspondent à rien de réel. Mais il les admet au moins comme moyens de mettre de l'ordre dans nos pensées, et il n'y a ni ordre ni progrès dans une série de propositions réciproques telles que celles-ci : toute langue est une méthode, toute méthode est une langue ; l'art n'est que le naturel, le naturel n'est que l'art, etc., etc.

Nous voudrions trouver dans les autres ouvrages de Condillac le complément de la doctrine de la *Langue des calculs* sur les qualités d'une langue bien faite. Il nous vient en mémoire un chapitre de la *Grammaire* intitulé : *Considérations générales sur la formation des langues et leurs progrès* (1).

Là Condillac parle de la richesse des langues et il les considère comme l'ouvrage de la nature. Mais 1° en quoi consiste cette richesse? « Les langues les plus riches sont celles des peuples qui ont beaucoup cultivé les arts et les sciences (2). » Pourquoi cela? Parce que ces peuples ont beaucoup de besoins. 2° Comment la nature contribue-t-elle à former les langues? Par les besoins qu'elle nous donne et les circonstances dans lesquelles elle nous place (3). Car ce serait une erreur, dit Condillac, de croire que les langues expriment la nature des choses (4).

On voit que Condillac partait de principes qui ne lui permettaient guère de dire à quelles conditions une langue devient riche et savante. Comme nous l'avons déja dit, il considérait la langue en elle-même, et le signe indépendamment de la chose signifiée. Aussi, au lieu d'aviser aux

(1) *Grammaire*, part. I, ch. II. — (2) Ibid., p. 33. — (3) Ibid., p. 26. — (4) Ibid., p, 24.

moyens de rendre la langue savante, a-t-il réduit la science elle-même à une langue *plus ou moins claire, facile, élégante, et il a cru que la philosophie était achevée* (1). « Elle ne l'était pas ; elle était loin de l'être. Ce préjugé l'a retardée même, en éloignant l'expérience (2). »

nclusion. Après cette longue discussion, nous pouvons discerner ce qu'il y a de vrai et de faux dans l'appréciation de Maine de Biran que nous citions au début du précédent chapitre. Il est évident qu'il faut y apporter quelques restrictions, et que les condillaciens n'ont pas déterminé, avec une parfaite exactitude, les rapports du langage et de la pensée. Non, la science n'est pas une langue bien faite ; non, les méthodes ne sont pas des langues et toutes nos erreurs ne viennent pas de l'indétermination des signes. Mais à Dieu ne plaise que nous nous en tenions à un résultat purement négatif. Ces paradoxes condillaciens sont, en définitive, de ces formules heureuses qu'il est bon de retenir, et que l'on peut citer utilement toutes les fois que l'on a besoin d'exagérer une vérité pour la mieux faire comprendre. On ne saurait trop répéter que les langues sont de puissants auxiliaires de l'analyse, que le bon emploi des signes est indispensable pour donner au raisonnement toute sa puissance, que si la langue n'est pas la science, elle en est le résultat et le signe, que si l'art de parler n'est pas l'art de raisonner, il y a entre l'un et l'autre des rapports intimes, qu'un excellent moyen d'éviter beaucoup d'erreurs, c'est de déterminer exactement les idées et les noms. Voilà ce que Condillac et ses disciples ont admirablement mis en lumière par leurs exagérations mêmes. Si donc il nous arrive presque continuellement de les contredire, ce n'est pas que

(1) Cousin, *Œuvres*, 2e série, t. III, p. 219. — (2) Ibid.

nous leur refusions le tribut de gloire qui leur est dû, mais c'est qu'il faut plus de temps et d'efforts pour démêler l'erreur et la combattre que pour reconnaître et proclamer la vérité.

CHAPITRE ONZIÈME

Application des théories logiques aux divers ordres de sciences, et premièrement aux mathématiques, ou appréciation de la *Langue des calculs*.

SOMMAIRE. — La logique de Condillac remarquable surtout par ses applications. — D'où vient l'attrait de la *Langue des calculs ?* — Quelle en est l'utilité pour l'étude des mathématiques ? — Observations judicieuses de Condillac sur l'arithmétique et l'algèbre. — Côtés défectueux de la *Langue des calculs*, soit au point de vue philosophique, soit au point de vue mathématique.

[La] logique [de] Condillac [rem]arquable [par] ses applications.

Jusqu'à présent, nous avons considéré en elles-mêmes les théories logiques de notre auteur. Mais Condillac brille surtout dans les applications. S'il est souvent sec et artificiel dans le pur philosophique, on aime à le voir porter son esprit ingénieux et son beau talent d'écrivain sur les mathématiques, la physique, la grammaire, l'art d'écrire, etc. Il y a du vrai dans cet éloge que lui donne Laromiguière, de n'avoir pas imité ces logiciens d'autrefois qui interrogeaient une philosophie étrangère à nos besoins, à nos plaisirs et propre tout au plus à satisfaire une vaine curiosité, mais d'avoir consulté la *nature d'abord qui nous donne les premières leçons, puis les grands poètes et les grands écrivains qui l'ont prise pour modèle* (1), et, pourrait-on ajouter, les grands physiciens et

(1) Laromiguière, *Leçons de philosophie*.

les grands mathématiciens, les Newton, les d'Alembert, les Lagrange.

Étudions donc ces applications dont l'examen ne pourra manquer de compléter utilement les discussions précédentes. Nous insisterons plus longuement sur les rapports avec la philosophie et les lettres que sur les applications scientifiques, parce que, dans les sciences proprement dites, nous sommes moins sur notre terrain. Cependant Condillac ne se perd jamais dans des hauteurs inaccessibles au commun des lecteurs, et, dans toute la suite de ses ouvrages, il ne se trouve rien qu'un esprit cultivé ne puisse comprendre et apprécier.

Parlons d'abord des mathématiques. On sait toujours les mathématiques, suivant Condillac, ou du moins, dans cette science on tire ce que l'on ignore de ce que l'on connaît, et il est moins nécessaire de savoir que d'être apte à étudier (1). On a donc le droit de parler des mathématiques, même sans en avoir fait une étude spéciale.

Les réflexions qui vont suivre ne sont qu'une appréciation de la *Langue des calculs*. Nous n'avons pas oublié qu'il y a de la géométrie dans l'*Art de raisonner* et de l'algèbre dans la *Logique*. Mais dans la *Langue des calculs*, l'auteur ne se borne pas à emprunter aux mathématiques quelques exemples particuliers ; c'est le corps entier de la science des nombres qu'il étudie en philosophe et qu'il cite à l'appui de ses théories.

Ce qui plaît dans la *Langue des calculs*.

Si l'on cherche à se rendre compte du plaisir que l'on éprouve à la lecture de ce singulier ouvrage, on voit que ce qui en fait le charme, c'est un mélange original de choses qui semblent s'exclure. C'est de l'esprit, de la philosophie et de la grammaire sur les mathématiques ; c'est

(1) *Langue des calculs, passim.*

surtout cette heureuse idée de donner pour modèle à nos méthodes incertaines et à nos langues imparfaites la science la plus avancée de toutes, et la plus sûre de sa langue et de sa méthode. Déjà Pascal et Malebranche avaient eu la même idée ; mais ils n'y avaient consacré que quelques pages, Condillac y consacre un livre entier.

Sans doute, les personnes peu versées dans les études mathématiques n'ont pas toujours la patience ou le loisir de suivre l'auteur dans les détails techniques où il s'engage. Car, comme l'observe Condillac lui-même, on n'étudie bien que ce que l'on a besoin de connaître. Mais sans s'astreindre à tout voir, encore moins à tout retenir, il est facile de saisir d'abord la pensée générale et le plan de l'ouvrage. Plus tard, on peut revenir à loisir sur telle ou telle partie, bien sûr de retrouver partout le même intérêt philosophique et les mêmes idées fondamentales.

tilité de cet rage pour ude des mathématiques.

Quelle est maintenant l'utilité de la *Langue des calculs* par rapport aux études mathématiques ? Elle est double à mon avis, suivant que l'on considère l'ensemble ou les détails de l'ouvrage. Ce qu'il y a d'excellent dans l'ensemble, c'est le sentiment partout présent de la simplicité des signes et des méthodes, et l'analogie constante qui en est la loi et qui les détermine. Sans doute, comme nous le verrons plus loin, cela ne donne qu'une idée insuffisante de la méthode d'invention et de celle d'exposition. Mais nous sommes convaincu que si, après avoir puisé ailleurs la notion exacte de ces méthodes, on aborde l'étude des mathématiques avec l'esprit qui a inspiré la *Langue des calculs*, on n'hésitera jamais sur la marche à suivre. La plus simple, la plus analogue, voilà celle que l'on adoptera invariablement.

Observations judicieuses sur l'arithmétique et l'algèbre.

Veut-on connaître en détail les services rendus par Condillac à la science des nombres? On peut en voir l'énumération dans le *Discours sur le raisonnement* de Laromiguière. Après avoir résumé la partie mathématique de la *Langue des calculs,* cet auteur s'exprime ainsi : « il n'est pas une de ces pages où l'on ne trouve quelque instruction, et surtout où l'on n'apprenne à s'instruire soi-même. L'esprit d'analogie qui en a tracé le plan, et qui a trouvé les dialectes et leurs diverses méthodes, se montre jusque dans les moindres éléments de ces dialectes (1). » Laromiguière insiste ensuite sur trois points principaux :

1° Condillac refait et corrige souvent avec succès la langue des mathématiques. Il fait ressortir les vices d'un dialecte où l'analogie des opérations disparaît sous des expressions qui elles-mêmes manquent d'analogie. Ainsi le mot *démultiplication*, employé au lieu du mot *division*, préviendrait bien des erreurs. Il explique les expressions *nombre*, *multiplier*, *diviser*, *quotient*, *puissance;* il bannit les quantités *concrètes*, *complexes* et *incomplexes;* il dénonce au bon goût les parties *aliquotes* et *aliquantes;* il montre plus nettement que ne l'avait fait aucun mathématicien que les signes algébriques ont l'avantage de distinguer les opérations que l'on fait sur les quantités, et les quantités sur lesquelles on opère. « Cette distinction est un trait de lumière qui éclaire tout à coup une théorie jusque-là inexplicable (2). » Au lieu de *quantité négative*, il aime mieux dire *quantité en moins*, *quantité à soustraire* ou *soustraction*.

2° Condillac explique très-bien, par la nature et l'ana-

(1) Laromiguière. *Leçons de philosophie*, t. I, p. 370. — (2) Ibid., p. 373.

logie, l'origine de la progression décuple, et, par conséquent, les diverses méthodes qui en découlent. En effet, la nature fait exprimer aux doigts des unités simples, l'analogie leur fait exprimer des unités de différents ordres. Il y a mieux, la nature seule suffirait pour conduire à ce résultat. Que l'on ait eu, par exemple, à exprimer le nombre *onze mille cent onze,* en employant le dialecte des doigts; au lieu de n'employer qu'un seul doigt qu'il aurait fallu ouvrir et fermer cinq fois de suite, ce qui aurait pu tout confondre, on aura dit une dizaine de mille en ouvrant le pouce ou le petit doigt, *un mille* en ouvrant le doigt suivant, et ainsi de suite. Or les cinq doigts étant ouverts, et le premier représentant une unité simple, le second une unité de dizaine, et les autres successivement, les ordres suivants, l'expression de la progression décuple était sous les yeux, « il n'y avait qu'à regarder (1). »

3° Condillac explique l'origine des chiffres et des signes algébriques. Les chiffres romains I, II, III, IV sont les images visibles d'un, de deux, de trois, de quatre doigts levés, etc. Quant à l'origine de l'algèbre, Condillac la trouve dans le calcul avec des cailloux, lorsque l'usage de quelques caractères se fut introduit. On se servit de ces caractères pour distinguer les cailloux. On dit donc le caillou *a*, le caillou *b*, le caillou *c ;* bientôt, pour abréger, on dit simplement *a, b*, *c*.

Tels sont, suivant Laromiguière, les principaux services rendus par Condillac aux sciences mathématiques. Ces observations de l'auteur des *Leçons de philosophie* nous semblent tout à fait justes. Nous ajouterons même que ce qu'il y avait de mieux à faire pour expliquer l'ori-

(1) Laromiguière, *Leçons de philosophie*, p. 377.

gine de l'arithmétique et de l'algèbre, et pour ôter aux langues qu'elles parlent cet air étrange qui nous rebute quelquefois, c'était de montrer l'analogie qui existe entre les dialectes des doigts, des mots, des chiffres et des lettres.

Pour rendre complète justice à la *Langue des calculs,* il faudrait faire connaître ces nombreux passages où Condillac exprime, avec son rare talent d'écrivain, quelqu'une de ces vérités qui sont de tous les temps et de tous les lieux. Qu'on lise, par exemple, le commencement du chapitre XV de la première partie. Quel admirable morceau de critique ! Quelle foule d'excellents aperçus ! Quel style à la fois familier et noble, simple et piquant ! Il faudrait citer des pages entières; nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur.

Mais après avoir hautement reconnu les qualités qui recommanderont toujours la *Langue des calculs* à l'attention des esprits cultivés, nous ne pouvons en dissimuler les côtés défectueux, soit au point de vue philosophique, soit au point de vue mathématique.

Défauts de la *Langue des calculs*, au point de vue philosophique

Le philosophe, désireux de tout savoir, aime a être introduit dans le sanctuaire de la science par excellence, des mathématiques; il sait donc bon gré à l'auteur de la *Langue des calculs* des connaissances que celui-ci lui donne ou lui rappelle. Mais la partie philosophique lui fait éprouver de fréquentes déceptions.

Nous ne reviendrons pas sur les erreurs que nous avons déjà signalées, telles que la théorie de l'identité, la fausse assimilation de toutes les sciences aux mathématiques, la prédominance du signe sur la pensée, etc. Bornons-nous à une remarque générale. On parle quelquefois de l'unité rigoureuse de la *Langue des calculs* et de l'enchaînement

des parties dont elle se compose. Il y a ici une équivoque. L'enchaînement rigoureux que l'on trouve dans cet ouvrage n'est que le progrès même des vérités mathématiques. Quant aux vues logiques, elles sont disséminées çà et là, sauf dans deux ou trois chapitres, et quand Laromiguière veut en former un ensemble (1), il est bien obligé d'y mettre du sien; et encore n'y réussit-il qu'à demi. Au fond, il est difficile de distribuer dans un ordre bien déterminé ces propositions paradoxales qui ressemblent plutôt à des traits d'esprit qu'à des formules scientifiques.

Mais ce qui choquera surtout un philosophe dans la doctrine de Condillac, c'est sa faiblesse comme métaphysique du calcul. Suffit-il donc, pour approfondir la nature des vérités mathématiques, de montrer la génération des dialectes divers, d'y faire quelques rectifications de grammairien, de répéter le mot *nature,* sans désigner par là autre chose que la numération avec les doigts ou l'emploi des cailloux?

Nous avons déjà vu de quelle manière superficielle et fausse Condillac explique l'origine des idées de nombre et d'unité (2). L'insuffisance de son point de vue métaphysique ne se montre pas moins clairement dans ce qu'il dit pour établir la portée universelle des démonstrations. Il se fait à lui-même cette objection que « ce qui est démontré d'une proportion, n'est pas démontré de toutes; car on ne peut pas conclure du particulier au général (3). » A cela que répond Condillac? Il répond que nous pouvons fort bien conclure du particulier au général, que nous y sommes forcés même, puisque les vérités générales ne sont pas les premières qui viennent à notre connais-

(1) Voir le *Discours sur le raisonnement. Leçons de philosophie*, t. I, p. 382. — (2) Voy. ci-dessus, part. II, ch. IV. — (3) *Langue des calculs*, p. 112.

sance (1), et que la démonstration est sans défaut quand les cas sont tout à fait semblables. « Une propriété qui constitue une proportion arithmétique est donc une propriété qui les constitue toutes ; autrement il faudrait supposer qu'il y a des proportions arithmétiques qui ne sont pas des proportions arithmétiques. » En définitive, Condillac nous donne comme explication dernière son éternelle notion d'identité. Reste à savoir comment il pourra établir l'identité d'une proposition générale et d'une proposition particulière. Nous aimons mieux Malebranche parlant de la vérité universelle et distinguant le nombre idéal du signe que l'on a sous les yeux. Mais le système de Condillac excluait de telles considérations.

Autre remarque. On sait que notre auteur n'a pas eu le temps d'aborder le calcul infinitésimal. Laromiguière le regrette vivement. Nous le regrettons aussi ; mais pour d'autres raisons. Voici, en effet, ce qu'on lit dans l'*Art de penser* (2). « La science mathématique est mieux démontrée que les autres sciences, parce qu'elle est appuyée sur des principes plus sensibles, et sur des idées qui sont naturellement déterminées. *Quand, pour s'élever à l'infini, elle perd de vue ces principes et ces idées, elle devient incertaine, et elle s'égare souvent dans des paralogismes.* » En lisant cette dernière phrase, on se demande comment Condillac s'y serait pris pour traiter du calcul infinitésimal, et c'est une nouvelle raison de regretter la dernière partie de la *Langue des calculs*, qui aurait pu donner quelques éclaircissements à cet égard. Mais, à dire le vrai, nous doutons que notre auteur eût réussi, sans modifier sa méthode générale, à exposer les principes du calcul différentiel et intégral. En effet, dans ces hautes

(1) *Langue des calculs*, p. 113. — (2) *Art de penser*, p. 228.

questions, où il semble que l'esprit se meuve plus librement, on ne trouve plus ce mécanisme inflexible qui, dans les mathématiques élémentaires, conduit la pensée sans lui permettre le moindre écart.

Défauts point de mathéma- ue.

Telles sont les réflexions que fait naître dans l'esprit d'un philosophe la lecture de la *Langue des calculs*. Quant aux mathématiciens, ce qui les séduit à première vue, ce n'est pas la seconde partie, sur laquelle ils sont compétents, mais bien la première, où se trouvent des inductions philosophiques dont ils peuvent difficilement apprécier la valeur. Ils aiment à voir un philosophe de profession demander à la science des nombres le modèle de la langue et de la méthode philosophiques ; ils approuvent les remarques de détail et les corrections grammaticales ; ils admirent la beauté du style et l'art parfait de l'exposition. Mais aucun d'eux n'ira chercher une méthode mathématique dans la *Langue des calculs*.

Il y a, en mathématiques, deux méthodes très-distinctes : l'analyse, ou méthode de *réduction*, et la synthèse, ou méthode de *déduction* (1). La première consiste à *ramener* un théorème énoncé dont on cherche la démonstration à une suite d'autres théorèmes, ou un problème posé dont on cherche la solution à une suite d'autres problèmes, jusqu'à ce qu'on arrive à une proposition certaine dont la première soit la conséquence, ou à un problème facile à résoudre, dont la solution entraîne celle du premier. La déduction suit une marche inverse.

Telle est la double méthode qui a été décrite en termes plus ou moins exacts par beaucoup de mathématiciens philosophes. Or, il n'y a rien de tout cela dans Condillac. La *Langue des calculs* a été faite d'après la fausse méthode

(1) C. f. Duhamel, *De la méthode dans les sciences de raisonnement.*

expérimentale du *Traité des sensations*. De même que l'auteur a donné à la statue douée du sens de l'odorat bien des facultés qui ne sortent pas de la sensation, de même ici il commence par nous réduire arbitrairement au calcul avec les doigts, et dès lors les observations qu'il fait ont un caractère purement hypothétique. Bien plus, l'auteur, en traitant du calcul avec les doigts, est bien obligé d'employer des mots, et quand il s'impose pour règle de n'employer que des mots, le lecteur qui le suit ne peut s'empêcher de se représenter des chiffres. A chaque instant on craint, en prenant à la lettre tout ce qu'on lit, d'être le jouet d'une illusion. Que dis-je ? L'auteur évidemment se fait illusion à lui-même. Non, le calcul n'était pas aussi facile à trouver que Condillac veut bien le dire (1). Quand on lit son exposé, tout paraît aller de soi ; un signe appelle un autre signe ; une première opération en fait trouver une seconde. Mais cette facilité apparente, ces liaisons d'idées si naturelles, viennent d'une longue habitude de méditer sur des choses que l'on a déjà apprises. Condillac a l'air de dire que nous trouvons avec lui les méthodes et toute la série des théorèmes. Le fait est que nous ne trouvons rien, ni lui non plus. Il se souvient de ce qu'il a lu dans MM. d'Alembert et de Lagrange, et, quoi qu'il en dise, au lieu d'observer il enseigne. Concluons que la *Langue des calculs* ne nous offre pas une image exacte des méthodes d'invention et d'exposition applicables aux sciences mathématiques.

Terminons cette critique par une observation qui semble ne porter que sur la composition de l'ouvrage, mais qui a peut-être son importance au point de vue philosophique. En calculant tour à tour avec les doigts, avec des

(1) *Langue des calculs*, p. 37.

mots, avec des chiffres, etc., Condillac n'entend pas nous exposer chaque fois toute la série des opérations du calcul. Avec le dialecte des doigts, il ne va que jusques à la quatrième règle de l'arithmétique; avec celui des noms, il recommence pour aller un peu plus loin, et ainsi de suite. Quelle est donc la règle qu'il suit dans la distribution des matières? A l'entendre, il n'abandonne un système de signes que lorsque le besoin d'un système plus simple se fait sentir. Mais, malgré cette déclaration, plus d'une fois la manière dont les opérations sont groupées nous a paru tout à fait arbitraire, ou réglée seulement par les lois de la composition. Or, nous avons fait la même remarque en lisant le *Traité des sensations*. Là, Condillac part successivement des divers sens, de l'odorat, de la vue, du goût, etc., et, comme toutes nos idées et nos facultés ne sont qu'une première sensation transformée, il n'y a pas de raison pour ne pas retrouver une psychologie complète à la suite de chaque sens. Mais ce serait tomber dans les redites les plus fatigantes. Condillac prend donc le parti, après avoir tout dit à propos de l'odorat, de passer rapidement sur le goût, la vue et l'ouïe, tandis qu'en bonne logique, il ne faudrait pas plus insister sur un sens que sur les autres.

Ainsi, voilà deux cas où notre auteur substitue une méthode artificielle et purement littéraire à ces rapports précis et bien déterminés qui doivent exister entre les différentes parties d'un ouvrage philosophique. Faut-il donc regarder comme authentique ce mot qu'on lui attribue : *appliquez-vous à bien écrire, le reste importe peu?*

CHAPITRE DOUZIÈME

De la méthode dans les sciences physiques.

Sommaire. — Doctrine générale du *Traité des systèmes* applicable aux sciences physiques. — Des systèmes en physique. — Des hypothèses. — Réflexions sur la méthode expérimentale dans l'*Art de raisonner*. — Opinion de Lavoisier sur la doctrine de Condillac.

Doctrine générale applicable aux sciences physiques.

C'est surtout dans le *Traité des systèmes* et dans *l'Art de raisonner* que Condillac s'est occupé de la méthode des sciences physiques. On trouve, dans le premier de ces deux ouvrages, des réflexions générales applicables à la physique et à l'histoire naturelle, et des chapitres spécialement consacrés aux systèmes en physique et aux hypothèses.

C'est au nom de l'expérience qu'à propos des systèmes en général Condillac fait la guerre aux abstractions. Les seuls systèmes qu'il approuve complétement sont ceux qui sont fondés sur l'expérience. Aux vues incomplètes et à la méthode arbitraire de certains philosophes, il oppose l'exemple des physiciens et des chimistes, qui s'attachent uniquement à recueillir les phénomènes, parce qu'ils ont reconnu qu'il faut recueillir les effets de la nature et en découvrir la dépendance avant de poser les principes qui les expliquent (1). Enfin, il recommande à ceux qui

(1) *Traité des systèmes*, p. 26.

veulent se faire des idées justes, de tout voir, de tout connaître avant de s'arrêter à un système.

ystèmes ysique. Ces préceptes dont la justesse est incontestable s'appliquent à toutes les sciences expérimentales. Mais, comme nous l'avons dit, notre auteur consacre aux systèmes en physique un chapitre spécial dont on peut résumer ainsi la doctrine. « Tout consiste en physique à expliquer des faits par des faits (1) ». Quand on a recueilli les phénomènes, il faut les disposer dans un ordre où les premiers rendent raison des derniers. Ils se prêtent ainsi mutuellement du jour; cette lumière nous indique de nouvelles expériences et nous fait former des hypothèses (2).

Mais, ajoute Condillac, il ne faut pas se contenter de rapports vagues (3); il ne faut pas demander des explications aux principes abstraits (4); il ne faut pas avoir la prétention de rendre compte de l'étendue et du mouvement (5); il ne faut pas entreprendre de déterminer l'idée de force (6), etc. Tel est à peu près le contenu du chapitre XVI du *Traité des systèmes*.

Ici, comme à propos des systèmes en général, nous louerons Condillac d'avoir recommandé avant tout l'étude des faits. Mais, cela dit, nous nous permettrons de faire les observations suivantes: 1° On peut reprocher à l'auteur de trop s'abandonner à son esprit critique et négatif. Il en dit toujours plus long sur ce qu'il faut éviter que sur ce qu'il faut faire. Cette manière de donner des conseils paralyse l'esprit d'investigation au lieu de le guider et de le soutenir. 2° D'après Condillac, il semble que les mathématiques seules puissent avoir de bons systèmes, parce

(1) *Traité des systèmes*, p. 388. — (2) Ibid., p. 387. — (3) Ibid., p. 385. — (4) Ibid., p. 386. — (5) Ibid., p. 385. — (6) Ibid., p. 386.

que c'est la seule science où l'on puisse remonter aux unités élémentaires et faire toutes sortes de compositions et de décompositions. En physique, au contraire, un bon système est impossible, parce qu'on ne connaît jamais tout, parce qu'on ne peut observer ni les premiers éléments des choses, ni les premiers ressorts des corps vivants (1). Il faut convenir qu'il y a du vrai dans ces réflexions; mais nous regrettons de ne pas voir, à côté d'aperçus purement négatifs, l'idée consolante et féconde du progrès. 3° Enfin nous repoussons ici comme ailleurs (2) cette doctrine exclusive qui réduit arbitrairement toute espèce de principe à un fait primordial. On nous dit que « les meilleurs principes que l'on puisse avoir en physique, ce sont des phénomènes qui en expliquent d'autres (3). » Il y a pourtant un autre principe qui est l'âme des sciences physiques et naturelles; c'est celui que l'on appelle aujourd'hui principe d'induction, c'est-à-dire la grande idée de l'ordre, conçue *à priori* et partout présente, soit dans les recherches des physiciens, soit dans leurs théories.

Des hypothèses.

« Le chapitre contre les hypothèses est excellent, dit un illustre écrivain. En le lisant on ne prévoit guère que le plus célèbre démenti que ce chapitre pût recevoir lui devait venir de l'auteur lui-même, et que l'ennemi déclaré des hypothèses aurait recours un jour, pour mieux connaître l'homme réel, à l'hypothèse de l'homme statue (4).» Nous sommes aussi d'avis que ce chapitre est bon; mais Condillac ne s'y montre pas précisément l'*ennemi déclaré* des hypothèses. On peut le féliciter au contraire d'avoir déterminé avec prudence et sagacité les conditions que

(1) *Traité des systèmes*, p. 371. — (2) Voir ci-dessus, part. II, ch. VI. — (3) *Traité des systèmes*, p. 371. — (4) Cousin, 1re série, t. III, p. 101.

doivent remplir les hypothèses en physique pour être vraiment utiles à la science. Seulement il se montre trop sévère pour les hypothèses cartésiennes, et, quand il entreprend de les remplacer, il n'a pas la main heureuse. Il nous renvoie, en effet, à un chapitre de la *Logique* (1) où sont expliquées les causes de la sensibilité et de la mémoire. C'est là qu'au lieu des esprits animaux et des traces du cerveau, nous trouvons une longue comparaison entre un homme et un clavecin; là il est dit que « la mémoire d'un air qu'on exécute sur un instrument a son siége dans les doigts, dans l'oreille et dans le cerveau (2). » Il faut avouer que ces explications ne sont guère satisfaisantes, et l'auteur fait bien de déclarer qu'il n'a pas la prétention de rendre raison de tout.

Réflexions tirées de l'*Art de raisonner*. Après le *Traité des systèmes*, nous trouvons encore dans l'*Art de raisonner* des préceptes applicables aux sciences physiques. Malheureusement, dans le chapitre sur l'*Évidence de fait,* il n'y a qu'une théorie bien défectueuse de la perception extérieure, et, dans le suivant, quelques explications tout à fait élémentaires sur ce qu'on entend par phénomène (3), observation et expérience. Il n'y a rien là qui rappelle les recommandations sagement minutieuses du *novum organum* ou même les indications de la sixième partie du *Discours de la méthode*. Condillac redevient intéressant dans les morceaux où la sagacité de l'esprit critique peut se donner carrière, comme dans le chapitre intitulé *Réflexions sur l'attraction* (4), où il attaque les vaines explications que donnent les Newtoniens, de la solidité, de la fluidité, de la dureté, de la mollesse, etc. Il a encore des pages très-remarquables sur les conjec-

(1) *Logique*, part. I, ch. IX. — (2) Ibid., p. 89. — (3) *Art de raisonner*, p. 78 et 79. — (4) Ibid., p. 220.

tures et l'analogie. On cite partout ses remarques si judicieuses et si bien coordonnées sur les différents degrés de vraisemblance des conjectures, suivant que les analogies sont plus ou moins nombreuses, plus ou moins profondes. L'auteur, bien inspiré cette fois par son antipathie contre le cartésianisme, combat, au nom de l'analogie, l'hypothèse de l'animal machine. « Les bêtes sont-elles donc des machines ? Il semble que leurs opérations, les moyens dont elles opèrent et leur langage d'action ne permettent pas de le supposer. Ce serait fermer les yeux à l'analogie (1). »

Opinion de Lavoisier.

Nous n'aurions pas songé de prime abord à chercher ailleurs que dans le *Traité des systèmes* et dans l'*Art de raisonner* des vues applicables aux sciences physiques. Mais voici qu'un savant de premier ordre nous transporte, à propos de chimie, en pleine *Langue des calculs*.

En tête de son *Traité de chimie élémentaire*, Lavoisier place un *Discours préliminaire* tout pénétré des principes de la logique condillacienne. Les disciples de Condillac sont fiers de cet hommage rendu à leur maître par l'illustre savant. Pour nous, nous pensons qu'il faut distinguer avec soin deux choses : 1° Les services réels que Condillac a pu rendre à la chimie, soit par ses idées personnelles, soit en rappelant avec force des règles de méthode déjà connues avant lui ; 2° Les assertions systématiques sur les rapports des signes et de la pensée.

Sur le premier point nous ne chicanerons pas les admirateurs de Condillac. C'est bien d'après les vues de notre philosophe sur les qualités d'une langue bien faite que Lavoisier a mis de la simplicité et de l'analogie dans la nomenclature chimique. Au lieu de la *poudre d'algaroth*,

(1) *Art de raisonner*, liv. IV, ch. III.

du *sel d'alembroth* et du *turbith minéral*, au lieu de l'*huile de tartre*, du *beurre d'arsenic* et de la *fleur de zinc*, lorsqu'il n'y a dans le règne minéral ni huile, ni beurre, ni fleur (1), on trouve dans Lavoisier des mots simples pour les corps simples, des mots composés pour les corps composés, avec le moyen de distinguer dans chaque composé ce qui est générique de ce qui est spécifique, ainsi que les proportions diverses des éléments. C'est encore en s'inspirant d'idées tout à fait condillaciennes qu'il a adopté, pour la première partie de sa chimie élémentaire, un plan tout à fait contraire à celui que l'on suivait précédemment. Au lieu de supposer dès les premiers pas des connaissances que l'élève ou le lecteur ne peut acquérir que dans les leçons subséquentes (2), il s'adresse immédiatement aux faits, n'arrive aux idées que par les faits et aux mots que par les idées. C'est pour aller, suivant la recommandation de Condillac, du connu à l'inconnu, que Lavoisier écarte ou ajourne sagement les questions obscures, comme celles des affinités, des attractions électives, des premiers principes des corps. Rien, suivant Lavoisier, ne s'applique mieux à la chimie que les réflexions de Condillac sur les causes qui ont retardé le progrès des sciences en général, telles que l'habitude d'imaginer les choses avant de les connaître et d'abuser des mots sans les entendre. Enfin, aussi bien que Condillac, Lavoisier pense que « le seul moyen de remettre de l'ordre dans la faculté de penser, c'est d'oublier tout ce que nous avons appris, de reprendre nos idées à leur origine, et de refaire, comme dit Bacon, l'entendement humain. »

(1) Voir le *Discours préliminaire* de la *Chimie élémentaire*, p. xxvi. — (2) Ib., p. xi.

Jusqu'à présent, nous ne voyons rien à reprendre dans les idées que Lavoisier emprunte à Condillac. Mais il ne s'en tient pas là. Il envisage à un point de vue tout à fait condillacien les rapports généraux des signes et de la pensée. Il déclare qu'en s'occupant de réformer et de perfectionner la nomenclature de la chimie, il a mieux senti qu'il ne l'avait fait jusqu'alors l'évidence des principes posés par l'abbé de Condillac, savoir que *nous ne pensons qu'avec le secours des mots,* que *les langues sont de véritables méthodes analytiques*, que l'algèbre, *la plus simple, la plus exacte et la mieux adaptée à son objet de toutes les manières de s'énoncer*, *est à la fois une langue et une méthode analytique;* enfin que *tout l'art de raisonner se réduit à une langue bien faite.* « En effet, dit-il, tandis que je n'avais pour objet que de perfectionner le langage de la chimie, mon ouvrage s'est transformé insensiblement entre mes mains, sans qu'il m'ait été possible de m'en défendre, en un traité élémentaire de chimie (1). »

Nous en demandons bien pardon à l'illustre savant, mais de ce qu'il n'a pu s'occuper de la forme sans s'occuper du fond, il ne s'ensuit nullement que le fond et la forme soient la même chose. Supposons un poète s'essayant à chercher des rimes; il est clair qu'il ne pourra sans extravagance négliger entièrement le sens. Dira-t-on pour cela que la rime est la poésie tout entière ?

Lavoisier ajoute : « Comme ce sont les mots qui conservent les idées et qui nous les transmettent, il en résulte qu'on ne peut perfectionner le langage sans perfectionner la science, ni la science sans le langage, et que, quelque certains que fussent les faits, quelque justes que fussent les idées qu'ils auraient fait naître, ils ne transmet-

(1) Lavoisier, *Discours préliminaire,* p. VI.

traient encore que des impressions fausses, si nous n'avions pas des expressions exactes pour les rendre. » Voilà des observations très-justes et très-bien exprimées, mais nous répéterons ce que nous avons dit plus haut : cela ne prouve pas que tout l'art de raisonner soit une langue bien faite. Remarquons, en finissant, que lorsqu'on lit ce *Discours préliminaire* qui est très-remarquable à certains égards, on y trouve quelquefois ce que nous reprochons souvent à Condillac, des rapprochements de mots donnés pour des réprocités d'idées, une clarté apparente quand le fond est obscur, des paradoxes sauvés par le voisinage d'un lieu commun. Il était difficile de s'approprier les qualités du philosophe à la mode sans prendre aussi quelques-uns de ses défauts.

CHAPITRE TREIZIÈME

Application de la logique de Condillac à la solution des problèmes philosophiques.

SOMMAIRE. — De la méthode suivie dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. — Qualités et défauts de cet ouvrage par suite de l'emploi de cette méthode. — Réflexions analogues sur le *Traité des sensations*.

C'est surtout par ses rapports avec les autres parties de la philosophie que la logique de Condillac nous intéresse. Nous consacrerons donc les trois chapitres suivants aux applications philosophiques des théories que nous avons discutées, en considérant successivement la psychologie, la morale, l'esthétique et la théodicée.

Des deux grands ouvrages psychologiques de Condillac, l'un appartient à cette première période de sa vie où il est encore le disciple de Locke, l'autre se rattache à celle où il prétend ne relever que de lui-même.

De la méthode suivie dans l'*Essai sur l'origine*, &c

Si nous essayons de nous rendre compte de la méthode suivie par Condillac dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, nous y retrouverons celle dont il a décrit les procédés soit dans cet ouvrage lui-même (1), soit dans ses traités de logique : développer la génération des idées, c'est-à-dire partir d'un fait primitif pris pour

(1) Voir la dernière section de l'*Essai*.

principe, et former un système de divers autres faits qui ne sont que les transformations successives du premier. Cette méthode a été appelée analyse de raisonnement, par opposition à l'analyse descriptive, qui a pour but de distinguer les différents caractères ou les diverses parties d'un objet.

Nous avons déjà dit ce qu'il faut penser de cette manière de procéder. Suivre la génération des idées, lorsqu'il y a génération réelle, partir d'un principe pour en montrer les transformations, c'est là une opération légitime, c'est une partie de la vraie méthode. Mais, comme on l'a supérieurement démontré, il ne faut pas commencer par l'origine; il ne faut pas, en dépit des faits, ramener l'esprit humain tout entier à un principe unique; et, avant de prendre le fait primitif pour point de départ, il faut y arriver (1). Débuter par des vues sur l'ordre successif de nos idées, c'est de l'observation si l'on veut, mais c'est l'observation commençant par la fin; c'est chercher des rapports entre les choses avant de les avoir étudiées en elles-mêmes. Par là on arrive inévitablement à forcer les rapports, à voir génération et identité où il y a simplement concours, système, harmonie.

alités et défauts de cet ouvrage.

Il y a donc du bon et du mauvais dans la méthode condillacienne; de là les qualités et les défauts de l'*Essai sur l'origine des connaissances*.

On reconnaît la salutaire influence de Locke dans cette étude détaillée et cette description abondante des opérations de l'entendement. Jamais on n'avait rassemblé, sur l'histoire de l'âme, un aussi grand nombre de faits et d'expériences. Toutes ces observations, habilement liées ensemble, exposées avec intérêt, feront toujours de cet ouvrage

(1) Cousin, *Œuvres*, série I, t. III, *pass*.

une véritable psychologie, suivant l'expression de M. Cousin. Qu'on lise, par exemple, les chapitres sur la liaison des idées et l'imagination; qu'on se rappelle les excellents aperçus (chap. V. *De la réflexion*) sur les secours que la réflexion trouve dans les signes et les images, et l'on reconnaîtra que, malgré beaucoup d'erreurs, ce livre fut, au moment de son apparition, une nouveauté originale et instructive. Il n'y a pas jusqu'à cette génération des opérations qui n'ait quelque chose de séduisant. On voit la perception, la conscience, l'attention, la réminiscence, l'imagination, la réflexion, etc., sortir les unes des autres et se coordonner en un système unique. Cette progression intéresse le lecteur, se grave dans son souvenir, et décèle, au plus haut point, chez l'auteur, l'esprit d'ordre et d'analyse.

Malheureusement, il s'en faut de beaucoup que ce système ingénieux soit toujours d'accord avec la vérité des choses.

Comme plusieurs opérations peuvent être de nature identique, les rapports de filiation établis par Condillac sont quelquefois véritables; et alors le progrès des opérations donne lieu à des aperçus pleins d'intérêt. Mais souvent cette identité n'est qu'imaginaire, et alors les combinaisons artificielles prennent la place de l'observation psychologique.

On a rompu sur bien des points la chaîne si habilement formée par Condillac. Un exemple nous suffira pour montrer combien ses définitions sont quelquefois arbitraires, et avec quelle facilité il étend ou resserre à son gré le sens des mots.

Dans le chapitre II de la deuxième section, Condillac, poursuivant l'exposé de son système où toutes les facultés

naissent les unes des autres, arrive à la proposition suivante : il y a entre l'imagination et la mémoire un progrès qui est la seule chose qui les distingue (1). La première réveille les perceptions mêmes ; la seconde n'en rappelle que les signes ou les circonstances (2). Ainsi, d'après Condillac, la mémoire ne nous rappelle que les signes ou les circonstances des perceptions. Mais sur quoi se fonde l'auteur pour restreindre ainsi le domaine de la mémoire? Voici la seule raison qu'il donne : il y a beaucoup de perceptions dont la mémoire ne nous rappelle que les noms ; donc il faut une autre faculté pour rappeler la perception elle-même (3). La conclusion de ce raisonnement n'est évidemment pas contenue dans les prémisses ; et c'est arbitrairement que l'auteur restreint comme il le fait le sens du mot *mémoire*. Mais ce qui est plus curieux et plus caractéristique, c'est la hardiesse avec laquelle il tire les conséquences des définitions qu'il a posées. « La même opération, qui est mémoire par rapport aux perceptions dont elle ne retrace que le nom et les circonstances, est imagination par rapport aux signes et aux circonstances qu'elle réveille, puisque ces signes et ces circonstances sont des perceptions (4). » Une opération qui est imagination ou mémoire suivant le point de vue où l'on se place, voilà bien le nominalisme. On se demande si Condillac décrit des choses réelles, ou s'il s'amuse à combiner des mots. Mais poursuivons. La mémoire ne nous rappelle que des signes : c'est la définition ; or les animaux n'ont point de signes ; donc ils n'ont point de mémoire (5) ; ils n'ont que de l'imagination. Viennent alors différentes explications pour montrer que les animaux n'ont pas besoin de mémoire et que l'imagi-

(1) *Essai sur l'origine*, p. 63. — (2) Ibid. — (3) Ibid., p. 60. — (4) Ibid., p. 64. — (5) Ibid., p. 79.

nation leur suffit. Les faits qu'il s'agit d'expliquer sont des faits instinctifs. L'auteur définit donc sans hésiter l'instinct une imagination qui dirige les animaux. Quand on suit le fil de ces déductions on se rappelle cette phrase de l'introduction : « Il me parut qu'on pouvait raisonner en métaphysique et en morale avec autant d'exactitude qu'en géométrie (1). » Malheureusement le raisonnement déductif est hors de saison quand il s'agit de décrire les facultés de l'âme.

A ces observations nous pourrions en ajouter bien d'autres qui trouveront place ailleurs. Mais nous ne quitterons pas cet ouvrage sans remarquer, à propos du chapitre X, section 2, *De la raison,* à quelle distance nous sommes du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Tout ce que dit Condillac sur le prix de la raison est bien terre à terre à côté des perspectives infinies que nous ouvrait dans Bossuet la théorie des idées intellectuelles. La philosophie a changé de ton et d'habitudes. Au lieu des grandes vues morales sur les passions, sur l'opposition des sens et de l'entendement, nous avons le détail complet et l'enchaînement mathématique des opérations de la pensée, et, plus loin, de longues dissertations sur la prosodie, la déclamation, le geste, la musique et la danse.

Méthode suivie dans le *Traité des sensations.*

Pour le *Traité des sensations* comme pour l'*Essai sur l'origine des connaissances*, examinons tour à tour la méthode suivie par Condillac et les résultats de cette méthode.

Condillac s'étant posé la question de l'origine de nos idées et ne pouvant la résoudre directement, puisque nos souvenirs ne remontent pas jusque-là, prend le parti de recourir à une hypothèse, à un raisonnement *a priori ;* il

(1) *Essai sur l'origine*, p. 2.

se demande comment les choses ont dû se passer; il refait l'histoire de nos connaissances, comme il refera plus tard celle du calcul; et, pour remonter jusqu'aux origines les plus hautes, il examine non pas l'homme qui a déjà vécu et senti, non pas même l'enfant chez qui le sentiment et la vie ont commencé, mais un être complétement inanimé, une statue.

On voit que cette méthode n'est autre chose que celle de l'*Essai*, poussée jusqu'aux dernières exagérations. Si, dans le premier ouvrage, elle nous a paru incomplète et peu expérimentale, ici elle est absolument arbitraire et chimérique. Substituer un être fictif à celui que l'on veut connaître, lui *donner* tour à tour chacun de nos sens, l'*amener* à l'acquisition successive de toutes nos connaissances, c'est *faire* et *construire* la réalité, ce n'est pas l'observer. N'est-il pas clair que, pour acquérir une connaissance aussi complète que possible de l'âme humaine, il faut s'établir immédiatement au sein du réel (1) et prendre pour point de départ une observation exacte et détaillée des faits. Ce qu'il faut considérer avant tout, ce n'est pas un être fictif placé dans telle ou telle condition imaginaire; mais bien l'homme tel qu'il est. Il faut se dire, comme Descartes, *je pense, je doute, je suis, que suis-je?*

Condillac donne à sa statue une âme et un corps; mais il oublie qu'avant de chercher ce qui doit arriver dans les conditions où il la suppose, il faut savoir d'ailleurs ce que c'est que l'âme et le corps, sauf à retrouver ensuite, comme l'on pourra, l'histoire du corps et de l'âme.

Condillac procède en psychologie comme Descartes en physique. De même que Descartes disait: supposons un monde imaginaire, mettons-y de l'étendue et du mouve-

(1) C. f. Maine de Biran, *Examen des Leçons de Laromiguière*, p. 131.

ment, qu'arrivera-t-il? Condillac dit à son tour : supposons un être qui n'ait rien senti, et donnons-lui la sensation, qu'arrivera-t-il.

Avec un tel point de départ, il peut y avoir, dans Condillac, comme dans Descartes, beaucoup de déductions ingénieuses, il n'y aura pas de méthode expérimentale. Aussi la statue de Condillac finit-elle par ressembler aussi peu à l'homme que les tourbillons de Descartes ressemblent au monde réel.

Résultats de cette méthode.

Les inévitables résultats de la méthode condillacienne se montrent dès l'introduction, dans certaines hypothèses posées tout d'abord comme des principes. « Il nous a paru inutile de supposer que l'âme tient immédiatement de la nature toutes les facultés dont elle est douée. *La nature nous donne des organes* pour nous avertir, par le plaisir, de ce que nous avons à rechercher, et, par la douleur, de ce que nous avons à fuir. *Mais elle s'arrête là* (1). » Des organes, voilà donc tout ce que l'homme tient de la nature, et, avec ces organes, une âme, sans doute, dont il serait difficile à Condillac de dire quelque chose, une âme qui ressemble bien à une abstraction, ou plutôt à un mot vide de sens. Car enfin, antérieurement au plaisir et à la douleur que les impressions organiques font naître dans l'âme, je demande ce que c'est que cette âme.

La méthode de Condillac est très-peu favorable à l'énumération complète des faits. Cela est si vrai que, pour peu que l'on soit exercé dans la vraie méthode expérimentale, on aperçoit, à chaque pas que fait l'auteur, tout un ordre d'idées qui lui échappe ou qui ne peut légitimement se ramener à son hypothèse. Elle ne l'est pas toujours à l'intelligence des rapports qui existent entre les faits; car elle tend

(1) *Traité des sensations*, p. 51.

continuellement à représenter comme abstrait et successif ce qui est concret et simultané.

Autre inconvénient. Les aperçus qui résultent de l'hypothèse de la statue n'ont souvent qu'une valeur purement spéculative. Condillac, à chaque supposition qu'il fait, nous montre en quoi la statue, telle qu'il l'imagine, devra différer de nous. Or le seul être qui nous intéresse dans un ouvrage psychologique, c'est l'homme. Lorsque, faisant servir aux progrès de la science les maux de l'humanité, nous observons certains états exceptionnels, certaines natures incomplètes, c'est là vraiment de la méthode expérimentale; mais la statue privée de tous ses sens, excepté l'odorat, ou réduite à l'odorat et à l'ouïe, etc., etc., n'est par elle-même ni instructive, ni intéressante, et c'était chose passablement frivole que les discussions qui avaient lieu entre Condillac et M[lle] Ferrand sur les connaissances que la statue possède ou ne possède pas, lorsqu'elle est bornée à telle sensation ou à tel degré de sensation.

Disons enfin qu'avec une telle méthode on ne peut donner que des solutions probables. On exige, en effet, que le lecteur veuille bien *se mettre exactement à la place de la statue*, *commencer d'exister avec elle*, *n'avoir qu'un sens quand elle n'en a qu'un, n'acquérir que les idées qu'elle acquiert* (1), etc. Or c'est là une condition qu'il est impossible de remplir à la rigueur.

Ces réflexions ne sont pas les seules qu'ait fait naître en nous la lecture du *Traité des sensations*. Nous verrons plus loin combien est peu solide le système de la sensation transformée. Mais il faut avouer que, lorsqu'on a le livre à la main, cette erreur choque encore davantage. Je tombe au hasard sur le chapitre III de la première partie :

(1) *Avis au lecteur*, p. 1.

Désirs, passions, amour, haine, crainte, espérance, volonté d'un homme borné au sens de l'odorat; n'est-ce pas là un titre bizarre, qui heurte le bon sens de prime abord, et qu'avec un peu de réflexion, on trouve contradictoire dans les termes ? Quel contraste singulier, dans les sept premiers chapitres de la première partie, entre l'exiguïté du point de départ, l'odorat, et tout ce développement de facultés diverses que l'on voit arriver à la suite! Quand notre esprit se donne carrière dans l'étude de nos besoins, de notre mémoire, de notre imagination, etc., l'auteur nous surprend au dernier point en nous rappelant de temps en temps que la statue n'est encore douée que du sens de l'odorat.

Les graves défauts que nous venons de signaler ne doivent pas nous faire méconnaître les brillantes qualités de l'ouvrage de Condillac, l'élégance de l'exposition, la précision sans pédantisme, la science dépouillée de tout appareil scolastique. Le *Traité des sensations* était dédié à la comtesse de Vassé, et l'auteur déclare que les vues les plus fines qu'il renferme lui ont été fournies par Mlle Ferrand. En lisant cet ouvrage adressé à une femme, on croit reconnaître parfois les passages qu'une autre femme dictait pendant que l'abbé de Condillac tenait la plume. On se représente une société spirituelle, qui trouve piquant d'observer la statue, comme, aux premiers temps du cartésianisme, on prenait plaisir à des expériences sur l'instinct des animaux. Des traits comme ceux-ci, *la statue devient une nouvelle odeur*, *notre statue s'étonne de ne pas être tout ce qu'elle touche*, etc., doivent être sortis de ces causeries aimables et spirituelles, et ils ont à la fois le défaut et le charme des *concetti*.

Mais ce qui est plus important, c'est que cette fable in-

génieuse et amusante est souvent une histoire très-curieuse et très-vraie. Malgré l'arbitraire de la méthode, on se dit plus d'une fois : « Voilà de l'analyse, voilà de l'observation, les choses doivent se passer ainsi, » et l'on reconnaît l'homme dans la statue. Ce qui concerne les sens, leurs progrès, leurs organes, est en général excellent. La part qui revient à chacun d'eux dans l'origine de nos connaissances est délicatement observée et marquée avec précision. L'hypothèse même de la statue, qui a tant d'inconvénients, n'est pas sans quelques avantages. C'est là un curieux artifice de méthode, et, pour ainsi dire, une nouvelle espèce de signe, servant à décomposer et à décrire nettement les facultés de l'âme, comme, dans les écrits logiques du même philosophe, les formes du langage distinguent et décomposent les éléments de la pensée.

CHAPITRE QUATORZIÈME

Application de la logique de Condillac à la solution des problèmes philosophiques *(Suite)*.

SOMMAIRE. — La théorie psychologique des transformations. — Les facultés de l'âme réduites à des transformations de la sensation. — Arguments qui ont été produits de nos jours en faveur de cette doctrine. — La sensation origine des idées.

La théorie psychologique des transformations.

Nous avons réfuté précédemment la doctrine de l'identité et la théorie condillacienne de l'analyse. Mais le système de la sensation transformée en est la conséquence et comme l'expression psychologique. Si donc nous laissions subsister ce système, notre réfutation serait incomplète; on pourrait nous objecter que les théories logiques de l'identité et de l'analyse se vérifient en psychologie. Nous devons donc revenir sur la sensation transformée, qui a déjà été le sujet de tant de discussions et qui trouve aujourd'hui encore des partisans aussi zélés qu'aux plus beaux jours du condillacisme.

Suivant notre auteur, les facultés de l'âme et les idées sont des transformations de la sensation. Parlons d'abord des facultés.

Les facultés de l'âme réduites à des transformations de la sensation.

La sensation engendre toutes les facultés de l'intelligence. Elle devient l'*attention* lorsqu'elle est isolée et

qu'elle a un certain degré de vivacité (1). Elle est aussi la *mémoire ;* car « notre capacité de sentir se partage entre la sensation que nous avons eue et celle que nous avons (2). » Dès que l'attention se porte sur deux objets, il y a *comparaison* (3). Comparer c'est apercevoir des rapports, c'est *juger* (4). Quand l'attention se porte successivement d'un objet sur un autre, elle est *comme une lumière qui réfléchit d'un corps sur un autre pour les éclairer tous deux* et on l'appelle *réflexion* (5). L'*abstraction* n'est que l'attention se portant sur une qualité de l'objet au lieu de s'attacher à l'objet tout entier, le *raisonnement* n'est qu'une série de jugements, l'*imagination* n'est que la réflexion combinant des images, etc.

Toutes les facultés intellectuelles sortent donc des métamorphoses de la sensation ; il en est de même des facultés de la volonté. « Le *désir* n'est que l'action des mêmes facultés qu'on attribue à l'entendement, et qui, étant déterminée vers un objet par l'inquiétude que nous cause sa privation, y détermine aussi les facultés du corps. Or, du désir naissent les *passions*, l'*amour*, la *haine*, etc..... Tout cela n'est donc encore que la sensation transformée (6). » La *volonté* a pour origine le désir, et, par conséquent, la sensation. « *Je veux*, signifie *je désire, et rien ne peut s'opposer à mon désir* (7). »

Ainsi nous trouvons partout la sensation modifiée de diverses manières. Les facultés de l'âme forment un système dont toutes les parties ne sont que les transformations d'un phénomène primitif. Si on appelle analyse la description de ce système, c'est bien l'analyse tel que l'entend

(1) *Extrait raisonné du Traité des sensations*, p. 15. — (2) Ibid., p. 16. — (3) Ibid., p. 17. — (4) Ibid. — (5) Ibid., p. 18. — (6) Ibid., p. 21. — (7) *Logique*, part. I, ch. VIII.

Condillac, celle qui consiste à suivre la génération des idées, celle qui va du même au même.

Malheureusement, cette génération successive de nos facultés n'est pas l'image fidèle de notre nature, mais une combinaison souvent artificielle. Notre critique se bornera à deux observations, l'une sur le fait primitif, l'autre sur l'ensemble du système.

A propos du fait primitif, nous demanderons à Condillac et à ses disciples si, par le mot sensation, il faut entendre le phénomène affectif du plaisir et de la douleur, ou la connaissance des choses extérieures ou la conscience de ce qui se passe en nous. Car on donne également les trois explications. Dira-t-on qu'au fond, il importe peu, puisque ces trois choses n'en font qu'une ? Nous répondons que cette identité a besoin d'être prouvée, et que, pour la prouver, il ne suffit pas d'adopter tour à tour l'un et l'autre sens suivant les besoins de l'argumentation.

Après cette observation sur le principe, voici ce que nous dirons sur le système.

On se sert continuellement des mots *transformation, génération, filiation, évocation* (1) même, pour désigner les rapports qui existent entre les faits. Mais il faudrait s'entendre sur l'usage que l'on fait de ces termes. Il est des cas où le mot *transformation* peut être pris à la lettre ; il en est d'autres ou ce ne peut être qu'une simple métaphore. Dissimuler des différences réelles sous l'identité des mots, ce n'est plus analyser, ce n'est plus faire de la science. Établir le même rapport entre la sensation et l'attention, par exemple, qu'entre l'attention et la comparaison, c'est abuser étrangement du voisinage ou de la succession des faits.

(1) Il s'agit ici des disciples de Condillac autant que de Condillac lui-même.

Ici nous n'avons qu'à rappeler ce qui a déjà été dit avec autant de netteté que de justesse. Dans ses leçons sur Condillac (1), M. Cousin prouve après Lamoriguière que la sensation n'engendre pas l'attention. Peut-être insiste-t-il trop sur le caractère passif de la sensation. Mais, même en admettant que la sensation soit active comme l'attention, il reste d'assez grandes différences entre ces deux faits pour qu'on ne puisse pas regarder le second comme une transformation du premier. Le même auteur établit que l'attention dont on veut faire sortir l'intelligence est un fait volontaire; il montre la différence essentielle qu'il y a entre le désir et la volonté, et celle moins complète, mais réelle cependant, qui existe entre la sensation et le désir. Il remarque enfin que l'impression organique ne doit pas être confondue avec la sensation. Le résultat de cette analyse est que, si la sensation est la condition de l'exercice des facultés, elle n'est le principe d'aucune (2).

Cette dernière distinction est parfaitement juste. Il y a entre la sensation et les autres faits intérieurs bien des rapports divers. Condillac n'y voit que des rapports de génération. C'est là tout le secret de son argumentation. Que la sensation précède un fait ou le suppose, ce fait n'est pour lui que la sensation transformée : et parfois il lui arrive de conclure que la sensation est un principe générateur, quand il vient de prouver qu'elle est un résultat.

…guments … ont été …roduits … nos jours … faveur de … doctrine.

Nous n'insisterons pas sur la démonstration de Condillac qui a été souvent examinée en détail. Mais la doctrine des transformations a trouvé de nos jours de zélés partisans et l'analogie qu'elle offre avec certaines théories panthéistiques a mis plus d'une fois d'accord les disciples de Spi-

(1) Iᵉ série, t. III, *Leçons* II et III. — (2) Ibid., p. 118.

nosa et ceux de Condillac. Tantôt on essaie de prouver par des arguments nouveaux la thèse du *Traité des sensations*, tantôt on attaque les doctrines qui établissent entre les facultés une distinction de nature.

Ce que Condillac affirme, dit-on, c'est que tous les *phénomènes* de l'esprit ne sont rien autre chose que *le phénomène primitif qui se transforme*, c'est-à-dire, que *l'âme est tout entière dans le moindre de ses actes*, ou en d'autres termes, que chacune de ses modifications suppose *l'exercice simultané de la sensibilité de l'intelligence et de la volonté* (1).

Condillac affirme bien autre chose, répondrons-nous. Il affirme que les *facultés* sont les transformations du phénomène primitif. Or comment les facultés naîtront-elles de ce phénomène, si ce phénomène lui-même résulte de l'action simultanée des trois facultés? — *L'âme est toute entière dans chacun de ses actes.* — Voilà une de ces propositions qui peuvent avoir leur valeur comme vues synthétiques, mais dont il est facile d'abuser. Or c'est en abuser étrangement que de s'en servir pour effacer les différences qui existent entre les faits, pour supprimer toute distinction entre un phénomène passager et le pouvoir permanent qui le produit.

Condillac avait dit : la sensation *enveloppe* toutes les facultés. On essaie de le prouver d'abord pour les facultés intellectuelles. « L'âme, pour qu'elle puisse éprouver une modification quelconque, doit de toute nécessité en être avertie (2). » Puisque l'âme est avertie, elle sait ; donc elle conçoit, donc elle compare, se souvient et juge (3), etc.

Ce qui donne une apparence de force à ce raisonne-

(1) Réthoré, *Condillac ou l'empirisme et le rationalisme*, p. 18. — (2) Ibid., p. 23. — (3) Ibid., et sqq.

ment, c'est l'équivoque de ce mot *envelopper*. Mais dès qu'on vient à l'expliquer par la description des faits, on ne trouve plus entre ces faits que des rapports de simultanéité qui ne sont pas des rapports d'identité. De ce que la sensation est toujours accompagnée de conscience, on ne peut conclure que la sensation et la conscience soient identiques.

Nous remarquons le même défaut dans l'argument suivant qui a pour but de prouver que la sensation *enveloppe* la liberté: la délibération est un fait intellectuel; la liberté est l'action qui y succède; or la sensation enveloppe l'intelligence et suppose l'activité. Donc elle enveloppe aussi la liberté (1). — Sans doute la liberté est un mode de l'activité, et, si l'on veut, la sensation en est un autre; mais, de ce que l'activité est la racine commune de ces deux faits, il ne s'ensuit pas que le premier de ces deux faits soit une transformation du second. Il y a là une confusion que nous avons quelquefois rencontrée dans Condillac, comme lorsqu'il veut prouver l'identité de l'analyse et de la synthèse en s'appuyant sur l'unité de l'esprit, auquel il est également essentiel de composer et de décomposer.

On cite les passages de l'*Éthique* où Spinosa affirme l'identité de la pensée, de l'effort pour persévérer dans l'être, de la volonté, de l'appétit; et on oublie que la méthode de Spinosa n'est nullement une méthode d'observation et que Spinosa aboutit à une conséquence que l'on refuserait assurément d'admettre, la suppression de la liberté.

On dit encore qu'il n'y a pas entre l'intelligence et la sensibilité une ligne infranchissable. Nous répondons que l'intelligence et la sensibilité se confondent dans l'unité de l'âme, mais qu'elles se distinguent en tant que facultés, et

(1) *Op. cit.*, p. 34.

que les rapports qui existent entre elles ne peuvent être des rapports de génération, comme celui qui existe, par exemple, en arithmétique, entre la numération et l'addition, ou en psychologie, entre l'attention et la comparaison.

Tels sont les arguments que l'on répète sous bien des formes, mais sans arriver jamais à une démonstration véritable. A leur tour nos adversaires ne nous font grâce d'aucune objection. Ils regardent comme purement verbales les distinctions que l'analyse s'efforce d'établir entre les facultés de l'âme (1). Ici reparaît l'opinion nominaliste que nous avons déjà examinée. Le nominalisme se croit bien fort lorsqu'il nous reproche de réaliser des abstractions, de créer de petites entités imaginaires et d'aller non des choses aux mots, mais des mots aux choses. Nous avons déjà répondu à cette objection dans notre chapitre sur la valeur des idées générales. Contentons-nous de répétér ici que, pour nous, les classifications de la psychologie, comme celles de l'histoire naturelle, ne sont ni fixes et immuables, ni arbitraires et capricieuses, mais qu'elles sont essentiellement progressives. Or, partir de ce point de vue est-ce donc opérer sur des mots et réaliser des abstractions à la manière de Duns Scot?

On nous reproche d'employer un langage métaphorique, soit pour décrire les facultés en elles-mêmes, soit pour en faire connaître les rapports réciproques. Nous ne nous sommes jamais dissimulé combien il est difficile de ne pas parler de l'âme matériellement comme on parle du corps spirituellement (2). Mais 1° Condillac n'évite pas cet écueil lorsqu'il emploie les mots de *génération*, de *transformation*, lorsqu'il dit que la sensation *enveloppe*

(1) *Op. cit.*, p. 40. — (2) C. f. Pascal, *Pensées*.

les facultés. 2° Nous ne songeons pas à nous représenter les facultés comme si elles étaient juxtaposées ensemble, ni même à nous les représenter d'une manière quelconque. 3° Lequel des deux est le plus près de la vérité, de désigner chaque rapport spécial par un mot spécial ou de tout confondre sous une dénomination identique : de dire, par exemple, que la vue de tel objet *réveille* en moi un souvenir qui est l'*occasion* d'un sentiment agréable ou pénible, et que ce sentiment me *sollicite* à prendre une résolution, ou de dire que la sensation se transforme en un jugement, lequel se transforme en un désir, qui, à son tour, se transforme en volonté?

Enfin nos analyses ont, à ce que l'on prétend, l'inconvénient de rendre toute synthèse impossible. Nous avouons que cette objection nous touche peu, et que nous serions bien plutôt disposé à nous défier d'une analyse qui rendrait la synthèse trop facile.

Ainsi les objections des partisans de Condillac ne sont pas plus solides que leurs preuves, et nous pouvons conclure que la théorie de la sensation transformée ne peut être admise par rapport au système des facultés.

sensation origine es idées.

Mais par cette théorie Condillac prétend expliquer aussi l'origine des idées. « Les sensations, dit-il, considérées comme représentatives des objets sensibles, se nomment idées (1). » Ici, la transformation de la sensation consiste dans le double point de vue sous lequel on l'envisage. Mais ce point de vue est arbitraire et faux. Réunir sous le nom commun de sensation deux choses telles que la connaissance des objets extérieurs et l'affection agréable ou pénible, c'est confondre par une vaine assimilation verbale ce que l'analyse distinguera toujours. Ramener

(1) *Logique*, part. I, ch. III.

l'idée à la sensation, c'est enlever au fait de connaissance le caractère qui le distingue, c'est-à-dire l'objectivité. Condillac lui-même en fait l'aveu, et ce philosophe, qui ne reconnaît pas d'autre origine de nos idées que la perception extérieure, enlève cependant toute valeur à la perception lorsqu'il ne craint pas de dire : « rien dans l'univers n'est visible pour nous (1). » « Nous ne sortons point de nous-mêmes et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons (2). » De telles conséquences reconnues et acceptées sont la condamnation d'un système.

Quand on veut demander soit à Condillac, soit aux partisans de sa doctrine, la preuve de cette identité entre la sensation et l'idée et l'explication de cette phrase de la *Grammaire* « la sensation enveloppe toutes nos idées et nos opérations (3), » on ne trouve, en dehors des assimilations verbales, que ce perpétuel argument tiré de la coexistence et de la simultanéité des faits. On invoque le témoignage de l'observation intérieure, pour établir que la sensation est inséparable des autres opérations et de la conscience de ces opérations, et, par conséquent, de la connaissance des objets. Mais on oublie que l'observation intérieure nous montre avant tout, dans la connaissance, des caractères tout à fait différents de ceux de la sensation.

Rappelons ici que la théorie des transformations supprime la distinction des idées absolues et des idées relatives. Condillac conserve le mot d'idée absolue mais détruit la chose (4). Nous n'insisterons pas sur ce point, dont nous avons déjà parlé dans notre discussion sur l'évidence de raison, et pour lequel nous pouvons renvoyer aux

(1) *Logique*, part. I, ch. III. — (2) *Essai sur l'origine*, p. 1. — (3) *Grammaire* p. 40. — (4) Cousin, série 1, t. III, p. 125.

leçons qu'un maître illustre faisait il y a près d'un demi-siècle. Il serait plus instructif et plus intéressant de passer en revue quelques-unes des raisons qui se sont produites plus récemment en faveur de l'opinion condillacienne.

Pour transformer le relatif en absolu, les expédients ne manquent pas de nos jours : abstraction, analyse, soustraction, addition, généralisation, synthèse, l'idée de l'infini réduite à une négation du fini ou confondue avec l'indéfini, etc., tels sont les moyens par lesquels on s'efforce de rattacher indirectement à l'expérience tous les éléments de la connaissance humaine. Le plus souvent ces artifices de logique, nouveaux par la forme, sont déjà anciens par le fond. Il en est peu qui ne se trouvent dans Locke, Hume et Condillac, auxquels nous pouvons ajouter Maine de Biran, l'éminent psychologue de la volonté, qui entendait moins bien la question de la raison pure. Nous ne pouvons discuter ces objections. Mais il suffira de citer les principales erreurs qui les produisent.

Souvent on confond l'induction comparative avec l'induction rationnelle. Cependant ces deux opérations diffèrent l'une de l'autre soit quant à la manière de procéder, soit quant au résultat. La première part d'une série de comparaisons et d'expériences et aboutit à des idées contingentes quoique générales. La seconde est une affirmation universelle et nécessaire, qui n'a besoin que d'une occasion pour se produire.

Il y a, selon nous, une autre cause de malentendus dans l'idée incomplète que l'on a de la vérité. On fait de la vérité un simple rapport de l'esprit aux objets, si bien que l'esprit humain cessant d'exister la vérité ne serait plus. Mais la vérité est un objet que la pensée suppose, mais ne constitue pas ; c'est cet objet universel et absolu

de l'affirmation, que l'esprit aperçoit en une certaine mesure à travers les choses contingentes, mais qui se distingue et des choses contingentes et de l'esprit qui l'affirme.

Enfin, on reprend la vieille distinction péripatéticienne de la matière et de la forme. La raison, dit-on, n'a d'autre rôle que de donner une forme aux matériaux fournis par l'expérience. Ainsi les idées rationnelles ne nous ouvrent pas de nouveaux horizons, et il n'y a d'existence et de réalité que ce que l'expérience nous atteste. Mais en définitive sur quoi fait-on reposer cette thèse? Sur la prétendue identité des jugements absolus, ou pour employer le langage de la philosophie allemande, sur l'impossibilité de trouver des jugements synthétiques *a priori*. Mais nous avons déjà vu combien il s'en faut que cette impossibilité soit démontrée.

La doctrine de Condillac sur les idées absolues pourrait s'étayer de nombreux arguments empruntés à la philosophie critique ou aux écoles qui prennent le criticisme pour point de départ Mais si les disciples de Kant et de Hégel fournissent des armes à Condillac, ils en donnent aussi à ses adversaires; car ils reconnaissent tous ce que notre auteur ne veut pas admettre, que, parmi nos idées, il en est qui ne viennent pas des sens.

CHAPITRE QUINZIÈME

Application de la logique de Condillac à la solution des questions philosophiques. (*Suite.*)

Sommaire. — Distinction de l'âme et du corps. — Libre arbitre. — Morale. — Politique. — Esthétique. — Théodicée.

On l'a remarqué avec raison (1) ; Condillac ne discute nulle part avec quelque étendue les grands problèmes philosophiques de la spiritualité de l'âme, de l'existence de Dieu, de la liberté, du bien et du mal. « Les pentes de sa philosophie le conduisaient à des opinions que repoussaient sa raison et les bienséances de son état (2). » Raison de plus pour ne pas négliger les rares passages où il s'occupe de ces questions capitales, afin de voir jusqu'à quel point il y applique sa méthode et où cette méthode le conduit.

Distinction de l'âme et du corps.

Si nos souvenirs sont fidèles, Condillac parle de la distinction de l'âme et du corps dans quatre ouvrages, dans l'*Essai sur l'origine des connaissances*, dans le *Traité des sensations*, dans le *Traité des animaux*, et dans l'*Art de penser*.

Dans l'*Essai*, il prouve que la pensée ne peut exister dans un corps, parce que les corps ne sont que des assem-

(1) Cousin, série 1, t. III, p. 141. — (2) Ibid.

blages ou collections de substances. Si, en effet, la pensée est une perception unique et indivisible, elle ne pourra se partager entre les diverses substances dont un corps est composé ; si, au contraire, la pensée est formée d'un certain nombre de perceptions, il faudra toujours, pour faire la comparaison, un sujet indivisible de ces diverses perceptions, c'est-à-dire une âme.

Condillac ne partage pas l'hésitation de Locke sur la question de savoir si Dieu pourrait donner à quelque amas de matière la faculté de penser. Sans connaître l'essence de la matière, dit-il, nous en savons assez pour comprendre que cela est impossible.

Cette démonstration contraste beaucoup, ainsi qu'on l'a remarqué, avec l'ignorance que, dans ses autres ouvrages, Condillac affecte à l'égard des substances, et surtout avec la définition qui réduit le moi à une collection de phénomènes. Ici, en effet, rien de semblable ; l'auteur distingue fort bien une unité réelle d'un assemblage, une substance d'une collection de substances ; et l'âme, au lieu d'être une collection de phénomènes, est un sujet simple et indivisible. Il y a donc désaccord entre cette démonstration et les opinions exprimées ailleurs.

Quant à la méthode, est-ce bien celle qui a été recommandée par Condillac? Oui, en ce sens qu'il emploie le raisonnement plutôt que l'observation intérieure ; non, en ce sens qu'il applique ici un principe qu'il attaque partout ailleurs, le principe de la substance.

Le passage du *Traité des sensations* sur la spiritualité de l'âme a été souvent cité pour montrer que Condillac n'est pas matérialiste : « que les philosophes à qui il paraît si évident que tout est matériel se mettent pour un moment à sa place (de la statue), et qu'ils imaginent

comment ils pourraient soupçonner qu'il existe quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons matière (1). »

Ces paroles prouvent bien que Condillac n'est pas matérialiste. Mais on ne peut pas dire non plus qu'il soit spiritualiste. Dans Condillac, un phénomène, la sensation, est tout. Ce qui sort légitimement de son système c'est « l'idéalisme de Berkeley, ou plutôt le phénoménisme de Hume (2). »

Dans le *Traité des animaux,* Condillac montre encore son éloignement pour le matérialisme. Il prouve contre Buffon qu'il n'y a pas de sensations matérielles (3), et il revient sur l'unité et la simplicité de l'être pensant. Enfin au commencement de l'*Art de penser*, il reproduit à peu près la démonstration de l'*Essai,* tirée de la nécessité d'un sujet indivisible pour comparer les sensations.

Il faut avouer que ce n'est pas là un ensemble d'idées bien riches ni bien originales. Quelques disciples de Condillac se prévalent, en faveur des parties les plus contestables de sa doctrine, de la rigueur avec laquelle il démontre la distinction de l'âme et du corps. Mais on est bien plus fondé à trouver étrange cette pénurie d'idées sur une telle question. Du reste cela s'explique. Condillac n'avait pas le moindre sentiment de cette méthode simple qui nous fournit sur l'âme nos idées les plus importantes. Sur ces attributs d'unité, d'identité, de personnalité, dont la conscience nous donne une connaissance profonde, abondante et directe, nous ne trouvons dans notre auteur que des aperçus isolés, des *a priori* très-secs, des notions qui semblent lui avoir été fournies par la mémoire ou par une réflexion très superficielle, et qui ne tiennent en rien à l'ensemble de sa doctrine.

(1) *Traité des sensations,* part. 1, ch. 1, § 3. — (2) Cousin, série 1, t. III, p. 144. — (3) Ch. II.



Libre arbitre. A propos de la dissertation sur la liberté, qui se trouve à la suite du *Traité des sensations*, on a remarqué qu'il était difficile de concilier sérieusement le libre arbitre avec une doctrine qui, posant la sensation comme principe unique, fait de la volonté, siége de la liberté, une transformation de la sensation. C'est sans doute pour cela, ajoute-t-on, que notre auteur a rejeté cette dissertation dans un appendice à la suite du *Traité des sensations*.

Cette remarque peut avoir sa justesse. Mais, dans la manière dont il traite de la liberté, Condillac suit bien sa méthode ordinaire, cette méthode qui erre à la surface des objets au lieu d'en approfondir la nature. Il nous expose la série des faits qui précèdent, accompagnent ou suivent l'acte libre, plutôt qu'il ne nous fait connaître cet acte.

Morale. C'est dans un passage de la *Logique* qu'il faut chercher la théorie morale de Condillac, qui a été indiquée avec autant de sécheresse que d'indécision dans le *Traité des sensations*. « Les idées morales paraissent échapper aux sens; elles échappent du moins à ceux de ces philosophes qui nient que nos connaissances viennent des sensations. Ils demanderaient volontiers de quelle couleur est la vertu, de quelle couleur est le vice. Je réponds que la vertu consiste dans l'habitude des bonnes actions, comme le vice consiste dans l'habitude des mauvaises. Or, ces habitudes et ces actions sont visibles. »

« Mais la moralité des actions est-elle une chose qui tombe sous les sens? Pourquoi donc n'y tomberait-elle pas? Cette moralité consiste uniquement dans la conformité de nos actions avec les lois; or, ces actions sont visibles et les lois le sont également, puisqu'elles sont des conventions que les hommes ont faites.

« Si les lois, dira-t-on, sont des conventions, elles sont

donc arbitraires. Il peut y en avoir d'arbitraires ; il n'y en a même que trop : mais celles qui déterminent si nos actions sont bonnes ou mauvaises ne le sont pas et ne peuvent pas l'être. Elles sont notre ouvrage, parce que ce sont des conventions que nous avons faites ; cependant nous ne les avons pas faites seuls ; la nature les faisait avec nous ; elle nous les dictait, et il n'était pas en notre pouvoir d'en faire d'autres ; les besoins et les facultés de l'homme étant donnés, les lois sont données elles-mêmes ; et quoique nous les fassions, Dieu qui nous a créés avec tels besoins et telles facultés est, dans le vrai, notre seul législateur. En suivant ces lois conformes à notre nature, c'est donc à lui que nous obéissons, et voilà ce qui achève la moralité des actions.

« Si, de ce que l'homme est libre, on juge qu'il y a souvent de l'arbitraire dans ce qu'il fait, la conséquence sera juste ; mais si on juge qu'il n'y a jamais que de l'arbitraire, on se trompera. Comme il ne dépend pas de nous de ne pas avoir les besoins qui sont une suite de notre conformation, il ne dépend pas de nous de n'être pas portés à faire ce à quoi nous sommes déterminés par ces besoins, et, si nous ne le faisons pas, nous en sommes punis (1). »

Nous ne voulons pas discuter une à une toutes les assertions contenues dans cette page, où il y a presque autant d'erreurs que de mots (2). Considérons seulement cette solution du problème moral comme application des théories logiques de Condillac.

Or, quelle est ici l'erreur de logique ? C'est la suppression même de l'élément logique, c'est-à-dire de l'idée absolue. C'est la nature, dit-on, qui nous donne nos premières connaissances ; mais par nature on entend nos sens, quand

(1) *Logique*, p. 55. — (2) Voy. ci-dessus, part. II, ch. III.

il s'agit de vérités métaphysiques, et nos besoins, quand il s'agit d'obligations et de devoirs.

C'est la théorie de la certitude qui est ici en défaut. Aussi voyez à quels vains efforts notre auteur se condamne pour retrouver cette certitude dont il a perdu le vrai chemin. Tantôt c'est dans la volonté de Dieu que la loi morale a son fondement, comme si en Dieu lui-même la volonté était autre chose que l'instrument de la justice; tantôt il confond la loi morale avec les lois humaines, comme s'il n'y avait de bien et de mal que là où il y a des prescriptions légales; tantôt il s'efforce d'établir que les lois, pour être des conventions, ne sont pas arbitraires, en disant qu'elles sont conformes à nos besoins, comme si les lois fatales de notre constitution physique ou même intellectuelle étaient ces lois de commandement qui règlent nos actes libres; tantôt, enfin, il met la sanction à la place de la loi, comme si la perspective d'un châtiment possible pouvait remplacer la certitude d'une obligation actuelle.

La morale de notre auteur porte donc sur des fondements ruineux, comme sa logique et pour les mêmes causes.

Politique. Tous les défauts de méthode que nous avons reprochés à Condillac se retrouvent dans ses vues sur la politique. Nous ne pouvons mieux faire que de reproduire sur ce point les remarques judicieuses qui ont été faites. « Une de ces conséquences devait être une politique étroite et artificielle, analogue à la métaphysique que nous venons de faire connaître, et, comme elle, se perdant en rêveries sur la société primitive, au lieu de s'attacher à l'étude des caractères essentiels et légitimes des sociétés humaines.

« Cette politique chimérique est déjà dans Condillac.

« Voulez-vous retrouver la méthode générale de Condillac jusque dans la politique? Lisez le titre de la première

partie de son livre *Sur le commerce et le gouvernement* : « notions élémentaires sur le commerce, déterminées par des *suppositions*, ou principes de la science économique. »

« Voilà encore la méthode des suppositions. En effet, Condillac commenceainsi : « Supposons une petite peuplade... »

« En psychologie, il étudie l'homme primitif; en politique, la société primitive. Mais en réalité, il n'observe pas, il devine (1). »

[Esth]étique. A la fin de l'*Art d'écrire,* Condillac a ajouté après coup ce que l'on pourrait appeler un chapitre d'esthétique. Il nous avertit que ce morceau n'était pas destiné à son élève. Aussi nous pouvons nous attendre à y trouver fortement marquée l'empreinte de son système personnel.

Quelle est la méthode qui préside à ces aperçus? On peut en résumer ainsi les règles principales : point d'idées absolues, mais l'habitude pour juger de l'effet des couleurs qu'on emploie (2), et par conséquent des jugements variables et arbitraires (3), puisque les habitudes ne sont ni partout ni toujours les mêmes. Point de définitions (4), mais l'analyse (5) et l'observation; cette analyse condillacienne qui fait l'historique de la formation des choses avant d'en avoir cherché les éléments; cette observation qui consiste à se mettre, par la pensée, au lieu et place de l'homme primitif ou même de la statue.

Nous savons déjà à quoi nous en tenir sur cette méthode, mais il faut la voir à l'œuvre dans les questions d'esthétique.

Si l'on veut se convaincre de la difficulté que l'on éprouve quelquefois à suivre, dans tous ses biais, la pensée de

(1) Cousin, série I, t. III, p. 157. — (2) *Art d'écrire*, p. 382. — (3) Ibid., p. 383. — (4) Ibid., p. 395. — (4) Ibid.

Condillac, on n'a qu'à lire ce chapitre que nous nous sommes efforcé de rendre aussi clair que possible dans l'analyse que nous en avons faite (1). On ne vit jamais rien de plus fuyant, de plus insaisissable. Qu'on en juge.

Il s'agit du style poétique. L'auteur prend un terme de comparaison, le style oratoire, et arrive à nous dire, après un détour assez subtil, que, dans le style poétique, il y a plus d'art que dans celui de la prose. Naturellement on se demande ici ce que c'est que l'art. L'auteur alors nous renvoie au naturel. Mais qu'est-ce que le naturel? C'est l'élégance. Et l'élégance elle-même? Condillac répond que cela varie beaucoup, que c'est une chose qui n'est jamais bien déterminée, seulement *il est donné* à certaines personnes d'être des modèles d'élégance. Enfin, quoi qu'il en soit, l'élégance ne doit pas être contraire au naturel.

Ainsi le naturel est l'élégance, et l'élégance est une certaine chose très-variable, mais qui ne doit pas être opposée au naturel. Ne sommes-nous pas bien avancés? On devine déjà où l'auteur veut en venir. Mais il lui plaît de ne le dire que cinq ou six pages plus loin : « le naturel... c'est l'art tourné en habitude (2). » Ainsi toutes les explications données par Condillac se ramènent à ceci : l'art est le naturel, et le naturel est l'art.

Voilà des explications qui en demandent beaucoup d'autres. Aussi l'auteur ajoute-t-il ce qui suit : le style n'est *naturel* qu'autant que l'*art* est d'accord avec le *genre* dans lequel on écrit. Mais qu'est-ce que le genre? Après avoir intercalé entre la demande et la réponse une dissertation sur le beau, le goût et l'art en général, Condillac nous dira que les genres sont certaines associations

(1) Voy. ci-dessus, part. I, ch. V. — (2) *Art d'écrire*, p. 389.

d'idées qui varient d'une langue à l'autre, d'un peuple à l'autre, d'un poète à l'autre (1).

Je demande si, dans tout cela, il y a une doctrine. Je vois l'auteur nous promener d'un terme à l'autre, déterminer une notion par la notion contraire, dérouler une longue série d'idées appuyées les unes sur les autres, mais dont aucune ne se soutient par elle-même, pas plus la dernière que la première. Il aura beau crier contre l'abus des définitions, contre la recherche des essences, il ne pourra nous satisfaire avec des combinaisons de mots et d'aperçus qui n'offrent aucune prise à la pensée, et sur lesquelles l'esprit glisse sans pouvoir s'arrêter.

Supprimer toute idée absolue en matière de beauté, c'est frapper d'impuissance tout essai d'esthétique et de critique, c'est rendre inexplicables même les jugements du sens commun (2).

Condillac résume toute sa discussion sur le style poétique dans le passage suivant : « Nous le distinguerons de la prose par le plaisir qu'il nous fait, lorsque l'art, se conciliant avec le naturel, lui donne le ton convenable au genre dans lequel un poète écrit, et nous jugeons de ce ton d'après les habitudes que la lecture des grands poètes nous a fait contracter (3). »

Je demande ce que signifie cette conclusion quand on explique l'art par le naturel et le naturel par l'art, quand on dit que les genres sont des associations d'idées qui

(1) *Art d'écrire*, p. 400. — (2) Traduisez en langage scientifique les paroles que l'on échange à chaque instant dans les conversations; elles signifient : « 1° Que sous les caractères et les formes du beau, le sens commun entrevoit et affirme l'existence d'un principe essentiel et interne; 2° qu'à l'inspection des caractères et des formes qu'on nomme beaux, on reconnaît si ce principe est présent ou absent; 3° enfin que les formes et les caractères qu'on nomme beaux n'ont de prix et ne sont le beau lui-même qu'au degré même où ce principe est présent sous ces formes et exprimé par elles. » Ch. Levêque, *Études sur la science du beau*, t. I, p. 8. — (3) *Art d'écrire*, p. 399.

varient d'une langue à l'autre, d'un peuple à l'autre, d'un poète à l'autre. Je demande comment l'habitude peut être érigée en juge souverain, à moins que ce ne soit une bonne habitude, auquel cas il y a des conditions dont l'auteur ne parle pas. Cette idée de convenance, qui se glisse comme à la dérobée à travers des idées d'ordres différents, serait peut-être un trait de lumière, si on voulait l'approfondir. Mais Condillac ne veut pas approfondir ; ce serait faire des définitions et chercher des essences.

Dans cette dissertation sur le style poétique, nous trouvons à peu près tout ce que Condillac a dit sur le beau. Notre auteur ne veut pas interroger la raison pour savoir ce que c'est que le beau. Un peuple le sent, dit-il, quand il est au terme du progrès. Mais, pour chaque homme en particulier, quel est le moyen d'en juger? Il faut observer le peuple qui est au terme du progrès. Bien mieux, il faut sentir et vivre avec lui. Voilà la condition que nous impose Condillac. Le jour où cette métamorphose sera possible rigoureusement et à la lettre, on saura ce que c'est que le beau, parce qu'on sentira comme le peuple dont le sentiment est le juge du beau. Malheureusement il est difficile de sortir ainsi de soi-même, et cela est même inutile, si l'on possède en soi le moyen de juger comme le peuple qui est au terme du progrès.

Mais enfin, que sentira le peuple à cette époque privilégiée? En d'autres termes en quoi consiste le beau? Voici la réponse de Condillac. Si nous pouvions nous transporter dans ce second âge, entre la barbarie et la décadence, nous verrions plus d'invention et de correction ; nous sentirions la nécessité des règles ; nous comprendrions que *le plaisir n'est pas toujours juge infaillible de la bonté d'un ouvrage;* nous distinguerions les défauts des qualités.

Rapprochons cette réponse donnée dans l'*Art d'écrire*, du passage suivant du *Traité des sensations* : « Les mots bonté et beauté expriment les qualités par où les choses *contribuent à nos plaisirs*..... On appelle beau *tout ce qui plaît* à la vue, à l'ouïe et au toucher. » Ainsi, tantôt on dit que le plaisir n'est pas tout ; tantôt on définit le beau et le bon par le plaisir qu'ils nous causent. On dit tour à tour qu'il y a des règles et qu'il n'y en a point, que le style doit être d'accord avec l'*idée que nous nous faisons des genres* (1), et que les genres sont des associations d'idées arbitraires et changeantes, etc., etc. La contradiction est l'écueil inévitable d'une doctrine comme celle de Condillac. Il l'évite tant qu'il reste dans les lieux communs sur le suffrage des gens de goût, sur la correction unie à l'invention, etc.; mais aussitôt qu'il tente de demander des explications philosophiques à une doctrine qui n'en renferme aucune, il tombe dans des tautologies ou des absurdités.

Théodicée. On ne trouve presque rien sur l'idée de la divinité dans le *Traité des sensations*. « La statue, dit-on, croit que tout ce qui agit sur elle agit avec dessein (2). » Ce préjugé l'entraîne dans toutes sortes de superstitions : elle s'adresse au soleil, elle s'adresse aux arbres, « elle s'adresse à toutes les choses dont elle croit dépendre (3). » De là l'idolâtrie et la divination. Condillac se contente de signaler ces erreurs. Mais pour les vérités que la raison bien conduite peut découvrir sur ce point, il nous renvoie *aux ouvrages des philosophes éclairés* (4). « Ce chapitre du *Traité des sensations* est un aveu de l'impuissance de la sensation à nous conduire à la vraie idée de Dieu (5). »

(1) *Art d'écrire*, p. 386. — (2) *Traité des sensations*, p. 379. — (3) Ibid., p. 380. — (4) Ibid., p. 381. — (5) Cousin, série 1, t. III, p. 145.

Le chapitre VI du *Traité des animaux* est une dissertation sur l'existence de Dieu, composée plusieurs années avant la publication de cet ouvrage, et destinée à l'Académie de Berlin. Dans cette dissertation, Condillac, tout en se prononçant avec force contre les idées innées, expose avec une certaine ampleur les preuves de l'existence et des attributs de Dieu. Dans les *Leçons préliminaires* (1), il reproduit les mêmes démonstrations, mais en les resserrant beaucoup plus, en les identifiant plus complétement les unes avec les autres. Enfin, dans la *Logique* (2) on lit cette phrase : « Dieu, il est vrai, ne tombe pas sous les sens, mais il a imprimé son caractère sur les choses sensibles ; nous l'y voyons, et les sens nous élèvent jusqu'à lui (3). »

Tout ce que dit Condillac dans ces divers ouvrages peut se résumer ainsi : Nous dépendons des objets qui nous environnent. Ces objets, à leur tour, subissent l'action d'autres objets, et il faut nécessairement remonter à une cause première. Cette cause première doit connaître les rapports qui existent entre les êtres divers, comme l'horloger connaît toutes les parties de la montre. Une intelligence qui connaît tout est infinie, etc.

On a fait une observation très-juste sur cette démonstration ; c'est qu'elle repose sur certains principes tels que ceux-ci : Tout être dépendant suppose un être dont il dépend, la série des causes ne peut aller à l'infini. Or, de deux choses l'une : ou ces principes sont nécessaires, et alors ils ne viennent pas de la sensation, ou ils ne le sont pas, et alors la démonstration est sans force. Il est difficile de savoir au juste ce que pense Condillac sur ce point. Car après avoir énoncé dans le chapitre VI du *Traité des*

(1) *Œuvres*, t. V, p. CXIV. — (2) Ibid., part. I. — (3) *Logique*, p. 52.

animaux, qui est une œuvre de sa jeunesse, l'axiome qu'*une série de causes ne peut aller à l'infini*, il le passe sous silence dans les *Leçons préliminaires*. Quant à l'idée de l'infini, Condillac n'avait pas le droit d'en parler. « L'infini n'est pas pour lui (1). » Remarquons enfin le peu de valeur de ce raisonnement : *l'intelligence de la première cause embrasse tout ; donc elle est infinie* (2). Si, en effet, le tout dont il s'agit est fini, pourquoi faudrait-il une intelligence infinie pour le comprendre ?

Mais voici ce qu'il faut surtout remarquer dans les raisonnements de Condillac sur l'existence de Dieu. Toutes les preuves qu'on a l'habitude de présenter séparément ne forment, chez notre auteur, qu'un seul tout. L'imperfection de l'homme, la création des êtres contingents, le bel ordre de l'univers, l'idée de l'infini, tout ce qui fournit autant d'arguments distincts à Socrate, à saint Thomas, à Descartes, à Fénelon, se fond ici en une seule démonstration.

Les disciples de Condillac en font un grand mérite à leur maître, et il faut avouer que si Condillac est original en théodicée, c'est uniquement par là. Son grand principe psychologique, dit-on, est que toutes les facultés de l'âme agissent simultanément ; son principe logique est qu'il ne faut pas séparer l'évidence de fait, l'évidence de sentiment et l'évidence de raison. Or, il applique ces principes à la théodicée, en faisant une seule démonstration des arguments que l'on avait le tort d'isoler.

Nous répondrons aux partisans de Condillac que, sans doute, il faut réunir en un seul faisceau les preuves de l'existence de Dieu, mais qu'elles doivent se toucher au terme plutôt qu'au point de départ. C'est une synthèse que

(1) Cousin, série I, t. III. p. 148. — (2) *Leç. prélim*, p. CXVIII.

l'on nous recommande; mais la synthèse, pour être légitime, doit avoir été précédée d'une analyse suffisante. On n'a le droit de rapprocher les choses qu'après les avoir bien distinguées, et, si le premier travail rend le second plus difficile, il le rend plus scientifique et plus durable.

CHAPITRE SEIZIÈME

Aperçus relatifs à la critique historique.

SOMMAIRE. — Réflexions sur les conjectures dans l'histoire. — Application de ces réflexions à l'histoire primitive des peuples. — Part de vérité contenue dans ces réflexions. — Insuffisance du point de vue psychologique de Condillac.

Réflexions générales sur les conjectures dans l'histoire

Au commencement de la partie historique du *Cours d'études*, Condillac fait observer à son élève que, pour l'histoire primitive de tous les anciens peuples, excepté celui d'Israël, les monuments nous font défaut, mais qu'en l'absence des monuments, nous pouvons quelquefois nous permettre des conjectures (1). On peut, en réfléchissant, juger des causes par les effets et des effets par les causes.

Il y a, suivant notre auteur, trois espèces de causes : d'abord un certain caractère général, qui vient de ce que « tous les hommes se ressemblent par l'organisation, par la manière de sentir, et par les besoins de première nécessité (2). » Dans les commencements, ce caractère général a dû avoir la principale influence (3). En second lieu, les circonstances modifient différemment ce caractère général, et par circonstances il faut entendre le climat, la nature du gouvernement, le progrès des arts et des sciences (4).

(1) *Œuvres complètes*, t. IX, p. 20. — (2) Ibid., p. 21. — (3) Ibid., p. 23. — (4) Ibid., p. 21.

« Enfin, la troisième cause comprend tous les hasards, c'est-à-dire tout ce qui, étant une suite d'un ordre général que nous ne pénétrons pas, ne peut être deviné, et n'est connu qu'autant que nous voyons, ou que nous l'apprenons de ceux qui en ont été témoins (1). »

La plupart des historiens les plus anciens, ou bien étaient trop éloignés des événements qu'ils racontaient, pour s'être assurés des hasards qui avaient amené quelque révolution dans les siècles antérieurs, ou bien étaient incapables de démêler le caractère général et les circonstances qui le modifient (2).

Avec plus d'expérience et de philosophie qu'ils n'en avaient, nous pourrons suppléer quelquefois à leur silence et éviter les erreurs où ils sont tombés. Il suffira de suivre trois règles : 1° se tenir en garde contre les hypothèses imaginées par les écrivains dans la vue d'appuyer un système ; 2° observer les besoins des peuples dont on lit l'histoire, leurs mœurs, les lieux qu'ils ont habités, etc. ; 3° enfin, remarquer les faits qui sont hors de doute, et rejeter tous ceux avec lesquels il ne sera pas possible de les concilier (3).

Application de ces réflexions à l'histoire primitive des peuples.

Condillac, joignant l'exemple au précepte, applique ces règles à l'histoire primitive des peuples de l'antiquité.

Porté comme on l'est, dit-il, à croire que les choses ont toujours été ce qu'elles sont, on regarde comme des nations ce qui ne formait que des familles ; on prend pour des rois puissants les chefs d'une ou de plusieurs familles, ou les plus habiles chasseurs ; on croit qu'ils bâtissent des villes pour leur domination, quand c'est pour y trouver un asile contre les bêtes féroces (4) ; on se dit que, pour former de si

(1) *Œuvres complètes*, t. IX, p. 21. — (2) Ibid., p. 22. — (3) Ibid., p. 23, 24, 25. (4) Ibid. p. 30

bonne heure des corps de nations, il a fallu que l'accroissement de la population fût d'abord très-rapide; et cependant, la terre n'était qu'un désert (1), l'agriculture, nécessaire pour nourrir une population nombreuse, n'existait pas (2). Les habitudes de la vie pastorale empêchaient les hommes de s'éloigner des rivières le long desquelles les troupeaux pouvaient subsister (3). A ces conjectures sur la puissance des premières monarchies et sur les progrès de la population, Condillac en ajoute d'autres sur les peuples sauvages (chap. V), sur les lois des peuples anciens (chap. VI), sur leur gouvernement (chap. VII), et sur leur religion (chap. VIII); puis il termine par la réflexion suivante : « Si mes conjectures ne sont pas le tableau exact de ce qui est arrivé dans des siècles aussi peu connus, elles vous font voir au moins les effets qu'a dû produire le caractère général de l'esprit humain, dans les circonstances où nous avons supposé les hommes. Vous avez vu le commencement des lois, de l'idolâtrie et des monarchies : vous avez vu celui de la puissance royale qui comprenait alors le pouvoir législatif, le pouvoir sacerdotal et le commandement des armées; enfin, vous avez vu le commencement de tout ce qui a concouru à former les sociétés civiles. Voilà, Monseigneur, ce que je m'étais proposé de mettre sous vos yeux, et il me semble que les observations que nous avons faites, doivent vous préparer à étudier l'histoire avec plus d'intelligence (4). »

[...]rt de vérité contenue dans [...]s réflexions.

Telles sont, en résumé, les idées de Condillac sur les conjectures dans l'étude de l'histoire. Si nous les considérons au point de vue par où elles ont trait à la logique, voici, selon nous, à quelles observations elles peuvent donner lieu. On ne peut qu'approuver notre auteur, lors-

(1) *OEuvres*, t. IX, p. 27. — (2) Ibid., p. 32. — (3) Ibid., p. 33. — (4) Ibid., p. 68

qu'il conseille de se tenir en garde contre les hypothèses imaginées par les écrivains dans la vue d'appuyer des systèmes qu'ils ont adoptés trop légèrement. Il est aussi d'une bonne logique de remarquer avant tout les faits qui sont hors de doute, afin de rejeter ceux qui les contredisent; c'est une application de la règle générale qui prescrit d'aller du connu à l'inconnu.

Condillac énonce encore une grande vérité, lorsqu'en parlant des idées qui doivent diriger l'historien dans ses conjectures, il déclare qu'il y a certainement un caractère général par lequel tous les hommes se ressemblent. Ce caractère, selon nous, n'est autre chose que la nature humaine, cette nature dont la psychologie constate les éléments essentiels, et qu'il faut bien croire la même dans toute une classe d'êtres, sous peine de n'attacher aucun sens aux mots *homme, humanité*. En énonçant cette vérité, notre auteur nous fournit lui-même un correctif important de l'opinion qu'il exprime à satiété et dont il abuse plus d'une fois, savoir que l'homme n'a pas toujours été ce qu'il est. Sans doute, il y a eu dans l'homme transformation et progrès; mais un homme a toujours été un homme.

Ainsi nous approuvons Condillac de faire ici de l'histoire au moyen de la psychologie, lui qui fait si souvent de la psychologie au moyen de l'histoire.

Insuffisance du point de vue psychologique de Condillac.

Mais quels sont les points de vue psychologiques qu'il fournit à l'historien? En d'autres termes, quels sont, d'après lui, les caractères par où les hommes se ressemblent? « Par l'organisation, dit-il, par la manière de sentir, par les besoins de première nécessité (1). » Ici nous trouvons notre auteur tout à fait insuffisant. Non ce n'est pas

(1) *Œuvres*, t. IX, p. 21.

là seulement ce qu'il faut savoir sur l'homme, si on veut deviner l'histoire primitive du genre humain, si on veut surtout expliquer l'origine des lois, des religions et des beaux-arts.

Condillac tente l'entreprise ; mais nous osons dire qu'il n'y réussit pas tout à fait, et que le défaut de ses explications vient précisément de ce qu'il part d'une psychologie incomplète. Pour les lois, c'est toujours l'idée si peu satisfaisante d'un contrat tacite. Pour la religion, il y a des observations de détail ; mais, sans exiger d'un logicien du XVIIIe siècle les vues élevées que l'on porte aujourd'hui dans les études d'histoire religieuse, ne peut-on pas trouver étonnant qu'il ne dise rien de l'universalité du sentiment religieux, avant de parler des diverses formes dont il est susceptible? Le chapitre consacré à des conjectures sur les peuples sauvages est très-intéressant ; mais quand on vient d'en achever la lecture, l'esprit, ce semble, désire encore quelque chose. L'auteur nous montre les hommes sauvages uniquement occupés à satisfaire leurs premiers besoins, celui de nourriture, celui de se garantir contre les animaux carnassiers, celui de vivre par troupes. Ces besoins satisfaits, ils regardent comme superflus ceux des nations policées. Menant une vie nomade si le climat suffit sans effort à leur subsistance, ils ne se fixent que lorsqu'il leur est trop difficile de subsister. Mais *ils conservent longtemps leur premier esprit de libertinage* (1). Forcé de m'arrêter sur cette pensée qui est la dernière du chapitre, je me demande avec inquiétude comment les peuples sauvages sortiront de cet esprit de libertinage où ils doivent demeurer si longtemps ; et puisque Condillac se

(1) *Œuvres*. t. IX, p. 41.

propose ici de fournir des points de vue à l'historien, je constate avec regret que, dans tout ce qui précède, il ne nous a pas donné de quoi expliquer cette grande chose qui est l'histoire tout entière, le progrès.

CHAPITRE DIX-SEPTIÈME

La logique de Condillac dans ses rapports avec la Grammaire.

Sommaire. — Élégance de l'exposition dans la *Grammaire* de Condillac. — La philosophie grammaticale ramenée surtout à des considérations sur l'origine du langage. — Du critérium grammatical. — De la méthode grammaticale. — Des parties du discours. — De la syntaxe.

Nous ne serons pas obligé de parcourir plusieurs ouvrages de Condillac pour résoudre la question qui fait l'objet de ce chapitre. Il nous suffira de faire quelques observations sur la *Grammaire*.

légance de exposition dans *Grammaire* Condillac.

Une première chose à remarquer, c'est qu'il est peu d'ouvrages du même genre dont la lecture soit aussi agréable. Quand on se décide à étudier une grammaire, c'est pour l'utilité qu'on doit en retirer plutôt que pour l'agrément qu'on y trouve. Mais en parcourant celle de Condillac, on est étonné et charmé en même temps d'y rencontrer une telle élégance de méthode, un style à la fois si net et si animé. Condillac a une manière de dire qui n'est jamais sèche ou technique, chez lui l'écrivain n'abdique jamais; il trouve le moyen d'être spirituel sans nulle recherche, en parlant des genres dans les noms et les adjectifs, ou bien des pronoms *tu* et *vous;* il sait grouper avec art des observations sur les temps des verbes ou sur l'accord des adjectifs et des substantifs. On trouve partout dans sa *Grammaire* des résumés élégants et précis, des

gradations, des analogies, des contrastes, enfin tous ces rapports dont parle Buffon, toutes ces beautés intellectuelles qui font le principal mérite des ouvrages bien écrits. Ajoutons à ces qualités de l'exposition l'intérêt que la pensée philosophique répand sur des détails grammaticaux, et on aura une idée de l'attrait que peut offrir la lecture de cet ouvrage. Pour ne citer qu'un exemple, qu'on lise le chapitre premier sur le langage d'action. Comme cette description est bien faite! Comme elle est à la fois élégante et simple! On sait combien la réunion de ces deux qualités est rare. Quand on ne veut pas s'écarter de la simplicité du langage philosophique, on est souvent négligé dans les détails, on entasse pêle-mêle les observations particulières et les exemples; ou bien, si l'on cherche l'élégance, on sort du ton qui convient au sujet. Condillac évite également ces deux défauts; il est *simple avec art*.

Mais, après avoir reconnu, dans la *Grammaire* de Condillac, ce grand mérite de la forme, nous devons nous efforcer d'aller au fond des choses.

La philosophie grammaticale ramenée à des considérations sur l'origine du langage.

Condillac a une tendance constante à ramener toute la philosophie grammaticale à des recherches sur l'origine du langage. Toute la première partie de la *Grammaire*, où se trouvent surtout les considérations philosophiques, roule exclusivement sur les commencements des langues et sur leurs progrès; et, dans la seconde, où il est question de la législation du langage, il y a peu d'aperçus généraux. C'est bien là le point de vue de l'empirisme, qui efface la question de droit devant celle de fait. Et cependant, en matière de grammaire raisonnée, ce qui importe surtout, c'est de déterminer les lois générales du langage d'après celles de la pensée. Si les grammaires particulières sont, à beaucoup d'égards, des sciences de

faits, la grammaire générale est surtout déductive et logique.

Peut-être demandera-t-on comment notre auteur s'y prend pour remonter aux origines des langues. Il nous l'apprend lui-même : « Pour juger, Monseigneur, des analyses qui se sont faites à la naissance des langues, il faudrait s'assurer de l'ordre dans lequel les choses ont été nommées. On ne peut former à cet égard que des conjectures ; encore seraient-elles d'autant plus incertaines, qu'on entrerait dans de plus grands détails. Comme l'organisation, quoique la même pour le fond, est susceptible, suivant les climats, de bien des variétés, et que les besoins varient également, il n'est pas douteux que les hommes, jetés par la nature dans des circonstances différentes, ne se soient engagés dans des routes qui s'écartent les unes des autres. Cependant ces routes partent d'un même point, c'est-à-dire de ce qu'il y a de commun dans l'organisation et dans les besoins. Il s'agit donc d'observer les hommes dans les premiers pas qu'ils ont faits. Bornons-nous à découvrir comment ils ont commencé, et nos conjectures en auront plus de vraisemblance (1). »

On voit reparaître ici la doctrine de Condillac sur l'origine du langage, doctrine où le rôle de l'esprit est complétement effacé, et qui explique le langage articulé par le langage d'action, et le langage d'action lui-même par la conformation de nos organes, par les circonstances extérieures et par nos besoins. On y retrouve aussi la méthode divinatoire du *Traité des sensations*. Seulement l'auteur a la sagesse de se borner à découvrir comment les hommes ont commencé. Nous ne reviendrons pas sur ce mode étrange d'*observation* que nous avons eu déjà

(1) *Grammaire*, p. 77.

l'occasion d'apprécier. Mais quels en sont les résultats quand on l'applique aux langues? D'après les conjectures de Condillac, les accents ont dû être les premiers noms (1); les hommes n'ont pu manquer de nommer de bonne heure les organes de leurs sens ; comme le langage d'action lui-même a fait remarquer successivement les objets, il a été possible de leur donner des noms (2); on a désigné d'abord par des gestes, ensuite par des mots, les personnes, les qualités physiques, les rapports de lieux, de temps (3), etc., etc. Ces conjectures, on le voit, sont plus ou moins intéressantes, plus ou moins probables. Il en est que l'on peut accepter sans inconvénient; il en est qui paraissent plus contestables, par exemple celle qui attribue à une abstraction les noms des opérations de l'entendement (4). Quoi qu'il en soit, au milieu de toutes ces recherches, nous n'approchons pas, ce semble, du but que nous poursuivons, qui est de trouver une méthode grammaticale, un moyen de mettre de l'ordre dans l'emploi des signes.

Du critérium grammatical.

Condillac a-t-il un critérium grammatical? Deux choses semblent jouer ce rôle dans son système : la nature et l'analogie. « L'homme, dit-il, lorsqu'il crée les arts, ne fait qu'avancer dans la route que la nature lui a ouverte (5). » C'est la nature qui enseigne aux hommes le premier langage qui est le langage d'action, et le langage articulé ne sera qu'une suite du premier; l'analogie elle-même consistera uniquement à suivre les indications données par la nature.

Si le mot *nature* désignait dans Condillac ce que nous entendons par la nature de choses, ce serait là un aperçu

(1) *Grammaire*, p. 78. — (2) Ibid., p. 82. — (3) Ibid., 83 et suiv. — (4) Ibid., p. 87. — (5) Ibid., p. 19.

bien vague et bien général, mais qui ressemblerait du moins à un critérium de certitude. Mais on sait que, par le mot nature, Condillac n'entend que nos besoins, nos organes et les circonstances, et qu'il répète à plusieurs reprises que le langage n'exprime pas la nature des choses. Dès lors, on ne voit pas jusqu'à présent sur quelle base logique peut reposer la science des lois du langage.

Mais écoutons notre auteur sur l'analogie. Il en parle dans la *Grammaire* (1), il y revient dans la *Langue des calculs*. Il s'étend sur ce sujet dans les considérations scientifiques qui remplissent le dernier livre de son *Histoire moderne*. Dans cet ouvrage, il s'élève contre le principe que l'*usage est le seul maître des langues;* aux grammairiens qui soutiennent que ce qui n'a pas été dit ne peut être dit, il objecte qu'une langue ne peut se perfectionner qu'autant que l'usage change lui-même (2). « L'analogie, poursuit il, est l'unique règle. Quand on la connaît, on peut se permettre tous les tours qui ne s'en écartent pas. C'est ce qu'ont fait les grands écrivains qui ont enrichi notre langue. Peut-être même l'auraient-ils enrichie davantage, si la pédanterie des grammairiens ne les avait pas quelquefois rendus timides. Racine est un de ceux à qui elle a le plus d'obligation (3). »

Nous aimons assez, dans Condillac, cette indépendance d'esprit qui lui fait repousser le joug étroit que quelques grammairiens imposent quelquefois aux écrivains au nom de l'usage. Il est raisonnable et vraiment philosophique de placer au-dessus de l'usage, l'ordre et l'analogie. Mais il faudrait s'entendre sur ce terme d'*analogie*. Nous pensons que l'analogie qui est la loi du langage consiste à traduire

(1) *Grammaire*, p. 12, 20, etc. — (2) *Œuvres complètes*, t. XX, p. 481, 482. — (3) Ibid., p. 482.

par les mêmes modifications dans l'expression toutes les modifications semblables de la pensée. Il n'y a d'analogie dans les mots que parce qu'il y en a entre les idées; et il n'y a d'analogie dans les idées que parce qu'il y a des rapports déterminés entre les vérités et les choses. Or c'est ce que notre auteur ne veut pas comprendre. Quand il soutient que les mots n'expriment que nos manières de sentir, et que nos manières de sentir n'ont aucun rapport avec la nature des choses, il ne s'aperçoit pas qu'il enlève toute base à la science grammaticale, et qu'à la règle de l'usage qu'il dédaignait tout à l'heure, il substitue quelque chose de pire encore, le caprice et l'arbitraire.

De la méthode grammaticale.

Mais, à défaut de critérium, trouverons-nous dans Condillac une méthode grammaticale? Une première chose nous frappe en lisant les Condillaciens, c'est qu'ils font la logique au moyen de la grammaire plutôt que la grammaire au moyen de la logique (1). Cela n'a rien d'étonnant, puisque, dans leur système, c'est la langue qui est la méthode, c'est la langue qui est la science. Il y a, dans la *Grammaire*, une série de chapitres où il n'est question que de la manière dont les langues analysent la pensée. Elles l'analysent dans leurs commencements; elles l'analysent quand elles se développent et se perfectionnent, et cette analyse se fait avec plus ou moins de précision, suivant que les langues sont plus ou moins parfaites. Sans doute Condillac reconnaît de loin en loin que, si le langage analyse la pensée, l'analyse de la pensée nous aide à trouver les règles du langage. Mais il s'arrête peu à ce dernier point de vue. C'est sur le premier qu'il insiste; c'est le premier qu'il développe avec complaisance. On peut donc

(1) Voy. Destutt de Tracy.

dire qu'il applique la grammaire à la logique plutôt que la logique à la grammaire.

Il y a cependant un chapitre dont le titre semble nous promettre une méthode grammaticale ; c'est le cinquième de la première partie, intitulé : *Avec quelle méthode on doit employer les signes artificiels pour se faire des idées distinctes de toute espèce*. En voici le résumé : l'analyse est assujétie à un ordre ; cet ordre n'est pas arbitraire ; mais c'est celui de la plus grande liaison des idées (1). La nature elle-même indique cet ordre ; en effet, « les objets commencent d'eux-mêmes à se décomposer, puisqu'ils s'offrent à nous avec des qualités diverses, suivant la différence des organes exposés à leur action (2). » Chaque sens décompose ; il suffit donc d'avoir des sens pour avoir des idées abstraites. Il est vrai que, tant que nous n'avons des idées abstraites que par cette voie, elles viennent à nous sans ordre. Quand la nature a commencé elle s'arrête, et c'est à nous d'avancer (3). Mais nous n'avancerons qu'en observant l'ordre que la nature nous prescrit elle-même (4). « Vous savez que cet ordre est celui dans lequel nos idées naissent les unes des autres (5). » Pour expliquer cette génération, en ce qui concerne les idées abstraites, Condillac nous répète que nous allons de l'individu au genre et du genre aux espèces. Cette génération, dit-il, est fondée sur la nature des choses. « Il faut bien que nos premières idées soient individuelles (6), » puisqu'il n'y a que les individus qui agissent sur nos sens, puisqu'il n'y a hors de nous que des individus et que les autres objets de notre connaissance ne sont point des choses réelles. Après avoir insisté assez longuement sur ces considéra-

(1) *Grammaire*, p. 53. — (2) Ibid., p. 54. — (3) Ibid., p. 55. — (4) Ibid. — (5) Ibid., p. 56. — (6) Ibid., p. 59.

tions, l'auteur nous rappelle ce que nous avions totalement oublié, savoir, qu'il est question des signes. « Voilà, dit-il, la méthode avec laquelle nous devons employer les signes artificiels (1). » C'est pour nous être formés au langage sans suivre cette méthode que, dans notre enfance, nous ne nous sommes fait que des idées confuses. « Qu'avez-vous fait avec moi pour donner plus de précision à vos idées et pour acquérir des idées nouvelles? Vous avez repassé sur les mots que vous saviez, vous en avez appris de nouveaux, et vous avez étudié le sens des uns et des autres dans l'ordre de la génération des idées (2). » Il a mieux valu procéder ainsi que de commencer par définir la grammaire et ce que les grammairiens appellent les *parties d'oraison* (3).

Tel est le contenu de ce chapitre cinquième. Nous nous demandons maintenant si l'auteur a réalisé les promesses du titre, s'il nous a indiqué la *méthode avec laquelle on doit employer les signes artificiels*, et nous ne savons trop que répondre. Nous voyons reparaître, à propos des langues, deux ou trois lieux communs de la logique condillacienne sur la génération des idées, sur l'ordre indiqué par la nature, sur les circonstances (4), sur l'abus des définitions. Mais tout cela jette-t-il quelque lumière sur les règles auxquelles il faut assujétir les éléments du discours? Évidemment non. Il faut comprendre enfin que le point de vue condillacien ne comportait aucune explication satisfaisante sur ce sujet. L'auteur nous parle ici de l'ordre indiqué par la nature, et, pour expliquer cet ordre, il nous donne quelques maigres aperçus psychologiques vingt fois reproduits dans ses ouvrages et qui ne se rapportent pas mieux aux signes qu'à autre chose; ailleurs, il fait l'his-

(1) *Grammaire*, p. 59. — (2) Ibid., p. 62. — (3) Ibid., p. 63. — (4) Ibid., p. 61.

toire des langues, qui sont, dit-il, des produits de la nature et de l'analogie ; mais cette histoire étant purement conjecturale, il avoue qu'il ne peut en raconter que les commencements. Voilà, encore une fois, toute la philosophie grammaticale de Condillac, et quand il faudra, dans la seconde partie, déterminer les règles du langage, ce qui est la véritable question, il ne pourra nous donner autre chose que des vues de détail fondées sur l'usage, ce critérium dont il faisait fi tout à l'heure.

Notre recherche était donc vaine, quand nous demandions à la philosophie de Condillac les points de vue généraux de la science grammaticale. Tout, dans la *Grammaire*, est sacrifié à cette idée que la langue elle-même est la méthode, que c'est elle qui analyse, qui met de l'ordre et de la succession dans nos pensées, qui tient, en un mot, la place de l'esprit. De temps en temps l'auteur semble comprendre que de telles explications n'expliquent rien du tout, et il a l'air de nous annoncer autre chose ; mais au moment où nous cherchons l'idée que nous promet le titre d'un chapitre ou d'un paragraphe, Condillac l'abandonne ; plus tard il y revient pour l'abandonner encore, et, en fin de compte, c'est toujours la langue qui est à elle-même sa raison d'être, qui se sert de règle à elle-même.

parties
scours.

Puisque, dans la *Grammaire* de Condillac, les vues générales laissent tant à désirer, cherchons ce qu'il peut y avoir d'intéressant dans les détails. Sous ce rapport, la seconde partie nous semble meilleure que la première. Là, du moins, l'auteur laisse de côté ses thèses paradoxales et ne nous fatigue plus de ses subtilités, et, à côté de l'écrivain qui ne fait jamais défaut, on trouve quelquefois l'observateur. Nous voudrions pouvoir citer une foule d'aperçus ingénieux, dont la science grammaticale et surtout la

langue de cette science peuvent faire leur profit. Condillac critique avec raison les termes de *parfait* et d'*imparfait*, dans la conjugaison des verbes ; il nous intéresse par ses observations sur la nature des modes ; il donne de certaines règles des explications plus philosophiques que celles que l'on trouve ordinairement chez les grammairiens (1); en réduisant les parties essentielles du discours au nom, à l'adjectif, au verbe et à la préposition, il montre un esprit habile à manier l'analyse.

C'est surtout dans les théories du substantif, de l'adjectif et du verbe que l'on trouve la trace des doctrines logigiques de Condillac. Voici, par exemple, une manière tout à fait systématique d'expliquer l'emploi du substantif : « Nous ne donnons des noms qu'aux choses qui existent dans la nature, comme dans les individus, ou dans notre esprit, comme les classes (2). » A propos du substantif, l'auteur ne manque pas de s'élever contre ces philosophes qui ont voulu pénétrer plus avant que le vulgaire dans la nature de ce qu'on appelle substance *et qui n'ont saisi que des fantômes* (3). En parlant de l'adjectif, après avoir rappelé la division des adjectifs en absolus et relatifs, il ajoute qu'au fond tous sont relatifs, parce que « nous n'acquérons des connaissances qu'autant que nous comparons (4), » à quoi on peut objecter que, pour comparer, il faut avoir des termes de comparaison, c'est-à-dire des connaissances acquises.

Mais c'est principalement la théorie du verbe qui doit appeler notre attention. Condillac prétend que le verbe

(1) Il soutient que si, dans cette phrase, *cet homme et cette femme sont prudents*, l'adjectif est mis au masculin, ce n'est pas parce que le masculin est le genre le plus noble, mais parce qu'il n'y a pas de raison pour préférer un genre à un autre, d'où il résulte qu'on doit laisser à l'adjectif sa première forme. *Grammaire*, p. 173. — (2) Ibid., p. 120. — (3) Ibid., p. 140. — (4) Ibid., p. 161.

exprime la *coexistence des idées* (1); exemple, *Corneille est poète* ne veut pas dire que Corneille existe, mais que Corneille et poète sont deux idées coexistantes. Cette théorie ne nous semble pas exacte. Elle repose sur l'erreur psychologique qui confond le jugement avec la comparaison et qui rend inexplicable le jugement primitif. On dit, à la vérité, qu'un jugement primitif, tel que celui-ci *j'existe* peut se traduire par *je suis existant*, et qu'en général les jugements primitifs sont ceux qui ont pour attribut invariable le mot *existant*. Mais nous ne pouvons nous empêcher de trouver cette explication bizarre et scolastique. Nous pensons que ce qui constitue le jugement c'est l'affirmation, et que le verbe ne signifie pas autre chose. Condillac objecte à cela 1° qu'il y a des propositions négatives; 2° que tous les modes n'affirment pas. Mais on peut lui répondre que la négation se ramène à l'affirmation, et qu'en passant d'un mode à l'autre, de l'indicatif au subjonctif, par exemple, l'affirmation est *modifiée*, non supprimée.

De la syntaxe. On a fait sur Locke la remarque suivante : « Locke traite sans cesse des mots, jamais de leurs rapports, jamais de la syntaxe, jamais du fond véritable des langues; il y a une foule de réflexions particulières ingénieuses; pas de théorie, pas de véritable grammaire (2). » Notre auteur qui a tant fait pour combler toutes ces lacunes n'a pas négligé la syntaxe. Cette partie de la grammaire consiste, d'après lui, à « savoir former de plusieurs idées un tout dont nous saisissions à la fois les détails et l'ensemble et dont rien ne nous échappe (3). » Ses observations sur la manière de marquer les rapports

(1) *Grammaire*, p. 134. — (2) Cousin, *Œuvres*, série II, t. III, p. 212. — (3) *Grammaire*, p. 322.

des mots sont vraies, bien disposées et bien exprimées ; mais il n'y consacre qu'un seul chapitre et il a le tort de ne jamais rattacher ses aperçus aux lois de notre nature intellectuelle.

Nous pouvons borner ici nos remarques sur la *Grammaire* de Condillac. En résumé les défauts de cet ouvrage viennent de ce que l'élément psychologique et logique s'y trouve trop effacé. Mais, à tout prendre, c'est un livre ingénieux et original, dont la lecture sera toujours intéressante et instructive. Si nous avons été obligé d'insister un peu sur les parties contestables de la doctrine, nous n'en admirons pas moins l'excellent style de l'auteur et les réflexions piquantes et judicieuses qui lui échappent à chaque instant.

CHAPITRE DIX-HUITIÈME

Application de la Logique de Condillac à l'Art d'écrire.

SOMMAIRE. — Toutes les règles de l'art d'écrire déduites du principe de la plus grande liaison des idées. — Des constructions. — Du tissu du style. — Des différents genres de composition.

outes règles l'art écrire uites du incipe la plus le liaison idées.

Ce n'est pas à la logique mais à l'esthétique ou science du beau que l'on a coutume de rapporter les principes applicables à l'art d'écrire. Mais il en est autrement dans le système de Condillac. Sur la question du beau, notre auteur aboutit, comme nous l'avons vu, à des conclusions purement négatives (1). Il n'est, pour lui, aucun principe qui ne change, aucune règle qui ne soit arbitraire. Mais il conserve la loi logique de la liaison des idées : à cela se borne toute son esthétique. Il nous disait, à propos de la méthode, que la liaison des idées était le seul moyen d'augmenter nos connaissances, de les communiquer aux autres hommes et de passer d'une vérité à une autre vérité ; maintenant il ramène toutes les règles de l'art d'écrire à cette règle unique. « Quand vous vous serez familiarisé avec ce principe, dit-il, il vous sera permis d'oublier toutes les règles particulières (2). » C'est grâce à

(1) Voy. ci-dessus, p. 228. — (2) *Art d'écrire*, p. 115.

la liaison des idées que tout n'est pas divers et changeant dans le goût et dans le style. L'emploi des sons articulés varie, comme la pantomime, suivant les climats (1); il en est de même du langage des passions (2). « Cependant, il y a une loi qui est la même pour toutes les langues polies, c'est le principe de la plus grande liaison des idées..... le style est donc susceptible d'une beauté réelle (3).. ».

Ce principe sert de base au traité de Condillac sur l'art d'écrire. Dans cet ouvrage, il est question successivement des constructions, des tours et des figures, du tissu du style, et des caractères du style suivant les différents genres d'ouvrages. Or, d'après notre auteur, le même principe s'applique également à ces quatre choses, aux figures et aux genres comme aux constructions et au tissu du discours. La liaison des idées ne fait pas seulement la netteté du style; elle en fait aussi le caractère (4).

Ici nous nous permettrons une première observation. Puisque la liaison des idées est tout pour Condillac, il serait important de savoir quels sont les rapports en vertu desquels les idées se lient et quelle est la cause de cette liaison. Or, ce sont là des points sur lesquels Condillac ne nous fournit pas les éclaircissements désirables. Il répète sa formule et il l'applique; et, si l'on en juge d'après les rares explications qu'il donne, cette liaison des idées vient moins de l'activité de l'esprit que des circonstances extérieures (5).

Mais de quelque manière que l'on entende cette liaison, il nous est impossible d'y voir le principe unique d'où découlent toutes les règles de l'art d'écrire. C'est là un point de vue qui n'est ni assez général, ni assez élevé. Non

(1) *Art d'écrire*, p. 284. — (2) Ibid., p. 285. — (3) Ibid. — (4) Ibid., p. 13, sur la marge. — (5) *Art de penser*, part. I. ch. VI.

pas que les grandes idées qui dominent toute la critique littéraire fussent étrangères à notre auteur. Qu'on en juge par les passages suivants. « Les grammairiens...... reçoivent la loi de l'usage, qu'ils appellent bizarre. Cependant l'usage n'est pas aussi peu fondé en raison qu'ils le prétendent; il s'établit d'après ce qu'on sent, et le sentiment est bien plus sûr que les règles des grammairiens (1). » Et ailleurs : « Sans vous occuper de ce qui a été dit ou de ce qui ne l'a pas été, songez uniquement à ce qui peut se dire (2); » et encore : « les grammairiens disent que l'ellipse doit être autorisée par l'usage, mais il suffit qu'elle le soit par la raison (3). » Cette idée d'en appeler de l'usage à la raison, et de faire reposer sur la raison l'autorité de l'usage, est réellement une idée grande et féconde. Mais au lieu d'être indiquée en passant, elle devrait être approfondie et mise en évidence. Condillac aime mieux réduire la raison tout entière et le sentiment lui-même à la liaison des idées. C'est de là que nous allons voir sortir quelques-unes des qualités et tous les défauts de son ouvrage sur l'art d'écrire.

Des constructions

Le principe de la liaison des idées nous semble d'une application presque toujours heureuse, dans le premier livre où il s'agit des constructions, et dans le troisième où il est question du tissu du discours.

Le chapitre I[er], du livre 1, *sur l'ordre des idées dans l'esprit*, est excellent, malgré la fausse définition du jugement, qui semble ramener cette opération elle-même à la liaison des idées. On ne peut qu'approuver ce que dit Condillac de la nécessité d'avoir présent à l'esprit tout un système, c'est-à-dire toute une suite de raisonnements, et le conseil qu'il donne de remarquer une série d'idées

(1) *Art d'écrire*, p. 107. — (2) Ibid., p. 218. — (3) Ibid., p. 110.

principales et de prendre l'habitude de les parcourir rapidement.

Si, de ces considérations philosophiques sur l'ordre des idées, nous passons aux remarques de détail sur les constructions, nous trouvons partout l'application du principe de la liaison des idées. Cette application n'a rien de forcé, et elle donne lieu à des aperçus très-justes et très-bien exprimés. Nous ne pouvons que renvoyer au livre lui-même, pour tout ce qui concerne les propositions où tous les mots sont subordonnés à un seul, celles qui sont composées de plusieurs sujets ou de plusieurs attributs, etc., etc. C'est surtout dans ces remarques particulières que Condillac nous plaît par sa manière nette et précise de dire les choses, et par son attention constante à simplifier ce que d'autres cherchent à embrouiller.

Du tissu du discours.

Le principe de la liaison des idées s'applique encore très-bien au troisième livre, sur le *Tissu du discours*. Quiconque veut apprendre à écrire lira toujours avec fruit les observations de Condillac sur la nécessité de construire les phrases les unes par rapport aux autres, sur la coupe des phrases, sur les longueurs. « La ligne est tracée, dit Condillac; tout ce qui s'en écarte est superflu. Or on s'en écarte en insérant des choses étrangères, en répétant ce qui a déjà été dit, en s'arrêtant sur des détails inutiles. Ces défauts, s'ils sont fréquents, refroidissent le discours, l'énervent, ou même l'obcurcissent. Le lecteur fatigué perd le fil des idées qu'on n'a pas su lui rendre sensible : il n'entend plus, il ne sent plus, et les plus grandes beautés auraient peine à le tirer de sa léthargie. On serait court et précis si on concevait bien, et dans leur ordre, toutes les pensées qui doivent développer le sujet qu'on traite. C'est donc de la manière de concevoir que naissent les lon-

gueurs du style, vice contre lequel on ne saurait trop se précautionner, et qu'on n'évitera pas si on s'écarte des règles que nous avons tirées du principe de la liaison des idées (1). »

Des tours des figures.

Jusqu'ici on voit le principe de la liaison des idées donner à peu près tout ce qu'on lui demande. Mais il n'en est plus de même, quand il s'agit de rendre compte des tours et des figures qui font le caractère du style.

Après avoir combattu Buffon dans le *Traité des animaux*, Condillac a-t-il puisé des inspirations dans le *Discours sur le style?* Je ne sais. Mais il y a, entre le naturaliste et le philosophe, des analogies frappantes. Suivant Buffon, « le style n'est que l'ordre et le mouvement qu'on met dans ses pensées (2). » Mais, pour que la définition fût complète, il faudrait ajouter que le style dépend aussi du choix et du tour des expressions. Buffon veut que l'on forme de ses pensées une *chaîne continue*, *dont chaque point représente une idée*, *que l'on conduise la plume sur ce premier trait*, *sans lui permettre de s'écarter*, *sans l'appuyer trop inégalement* (3). Mais voici ce que lui objecte un illustre écrivain de nos jours : « Exprimer sa pensée, c'est la produire, c'est la sentir dans toute sa force ; et, par là même, c'est souvent la transformer, la grandir, et non pas seulement colorer d'une teinte visible des caractères rangés dans un ordre immobile (4). »

La doctrine de Condillac, tout à fait semblable à celle de Buffon, est sujette aux mêmes objections, et à de plus graves encore. Car ce qui dans le *Discours sur le style* n'est peut-être qu'une exagération oratoire, devient un système dans l'*Art d'écrire*.

(1) *Art d'écrire*, p. 326. — (2) Buffon. *Discours sur le style*. — (3) Ibid. — (4) Villemain, *Tableau de la littérature au dix-huitième siècle*.

Il est curieux de voir comment Condillac rattache le style figuré au principe de la liaison des idées. Dans un endroit il dit que la liaison des idées reproduit dans le discours nos émotions successives (1), ailleurs il dit que le caractère du style vient du sentiment et le sentiment des circonstances, et, de ces observations, il conclut que c'est la liaison des idées qui fait le caractère du style et qui détermine le choix des tours. Mais peut-on comparer le rapport des sentiments aux circonstances et la succession de nos émotions à ce que tout le monde entend par liaison des idées? N'est-ce pas là une de ces similitudes forcées par lesquelles Condillac attribue si souvent à une chose ce qui appartient à une autre?

Quoi de plus systématique et de plus subtil que la manière dont il ramène l'emploi de certaines figures à son prétendu principe? Pourquoi les figures s'appellent-elles des tours? Parce qu'on *tourne,* pour ainsi dire, autour des pensées, « pour saisir les points de vue par lesquels elles se développent et *se lient* les unes aux autres (2). » Veut-on savoir quel est le but de la périphrase? Le voici : « le nom montre la chose dans un éloignement où on la reconnaît; mais on l'aperçoit imparfaitement et les détails échappent : la périphrase au contraire la rapproche, et en rend les traits plus distincts et plus sensibles (3). » Mais il faut, pour cela, que l'attribut soit *lié* avec le sujet de la proposition (4), et quand les périphrases ne contribuent pas à *lier les idées*, il faut se borner à nommer les choses.

Tout cela peut être vrai de la périphrase considérée à un certain point de vue. Mais, quand Bossuet, au lieu de dire les *confessionnaux*, dit *ces tribunaux de miséricorde*

(1) *Art d'écrire*, p. 13. — (2) Ibid., p. 156. — (3) Ibid., p. 156. — (4) Ibid., p. 159. — (5) Ibid., p. 161.

qui justifient ceux qui s'accusent, ce n'est pas pour *rapprocher* l'objet dont il s'agit, ni pour en rendre *les traits plus distincts et plus sensibles*.

Les plus belles périphrases sont ordinairement celles qui expriment à la fois une pensée et un sentiment. Condillac voit en cela une nouvelle confirmation de son principe. Car, dit-il, « rien n'est plus *lié* aux propositions que nous formons que les sentiments dont nous sommes affectés (1). » Pour se contenter d'une telle explication, il faut avoir grande envie de retrouver partout la liaison des idées.

A côté d'aperçus théoriques plus subtils que vrais on trouve, dans l'*Art d'écrire,* une critique quelquefois étroite et vétilleuse. La liaison des idées devient un véritable lit de Procuste où l'on place tour à tour une page d'éloquence ou un morceau de poésie. Boileau, le plus précis et le plus correct de nos poètes est accusé de diffusion et de redondance. Citons quelques-unes de ces critiques.

Sous ce titre, *Des accessoires propres à développer une pensée,* Condillac traite de ce que les rhéteurs appellent amplification, et il déclare que la plus grande liaison des idées est ici l'unique règle (2). A ce propos, il blâme les écrivains qui s'appesantissent pour dire une même chose de plusieurs manières, parce que ces répétitions nuisent à la liaison des idées (3). Exemple :

« L'*ennuyeux loisir d'un mortel sans étude est la plus rude fatigue que je connaisse :* Si, pour ajouter de nouvelles modifications à ce loisir, je dis : *ce loisir est celui d'un homme qui est dans les langueurs de l'oisiveté, qui est esclave de sa lâche indolence*, on verra que je m'arrête

(1) *Art d'écrire*, p. 162. — (2) Ibid., p. 139. — (3) Ibid., p. 140.

sur une même idée et que les accessoires de *langueur* et d'*indolence* ne caractérisent pas le loisir par rapport à l'idée de fatigue qui est l'attribut de la proposition. On doit donc blâmer Despréaux lorsqu'il dit :

Mais je ne trouve point de fatigue si rude
Que l'ennuyeux loisir d'un mortel sans étude,
Qui, ne sortant jamais de sa stupidité,
Soutient, dans les langueurs de son oisiveté,
D'une lâche indolence esclave volontaire,
Le pénible fardeau de n'avoir rien à faire.

« Le dernier vers est beau, mais le poète n'y arrive que bien fatigué (1). »

Il est difficile d'admettre de tout point cette critique. Les *langueurs de l'oisiveté* et la *lâche indolence* ne nous semblent superflues que lorsque Condillac met en prose ce qui était en vers, et, si le poète arrive fatigué à son dernier vers, cela vient autant de la construction que des accessoires. Autre exemple :

Gardez-vous d'imiter ce rimeur furieux,
Qui, de ses vains écrits, lecteur harmonieux,
Aborde en récitant quiconque le salue,
Et poursuit de ses vers les passants dans la rue.

« *De ses vains écrits lecteur harmonieux* ne fait que ralentir le discours. *Dans la rue* est inutile, et ne se trouve à la fin du vers que pour rimer avec *salue*. Enfin, les épithètes *furieux*, *vains*, *harmonieux*, ne signifient pas grand chose, ou du moins sont bien froides. Cette pensée ne perdrait donc rien si on se bornait à dire : *gardez-vous d'imiter ce rimeur qui aborde en récitant quiconque le salue et poursuit de ses vers les passants*. En

(1) *Art d'écrire*, p. 140.

ajoutant tout ce que je retranche, Despréaux a voulu peindre; et il répand en effet des couleurs; mais c'est du coloris qu'il fallait, et le vrai coloris consiste uniquement dans les accessoires bien choisis (1). »

Cette critique est encore moins fondée que la précédente. Le morceau sur la paresse n'était pas sans défaut; mais celui-ci est absolument irréprochable, et il faut avoir bien peu le sentiment de la poésie pour ne pas en apercevoir les beautés.

Condillac est encore d'une sévérité outrée pour la jolie comparaison qui commence le deuxième chant de l'*Art poétique :* « Telle qu'une bergère, etc.; » il a grand tort de tant crier contre les *rubis, l'or* et les *diamants*, et de dire « qu'il vaudrait autant ajouter qu'elle ne met point de rouge et ne porte point de paniers (2). »

Il est donc incontestable que dans la deuxième partie de l'*Art d'écrire*, Condillac abuse plus d'une fois de son principe. Mais il a de temps en temps le bon esprit de le laisser de côté, pour s'attacher aux idées qui sortent naturellement du sujet qu'il traite. Ses aperçus les plus beaux se trouvent peut-être dans les chapitres où il parle le moins de la liaison des idées. Lorsqu'il dit à propos de l'expression des sentiments : « Si votre âme est sensible, la langue vous fournira toujours les termes propres au sentiment (3), » cela vaut mieux que de faire des rapprochements forcés entre la liaison des idées et la succession des émotions. Lorsqu'il dit ailleurs : « Que m'importe de voir dans un tableau une figure muette? J'y veux une âme qui parle à mon âme (4), » il exprime en passant et sous forme d'accessoire une pensée qui a plus de valeur que le

(1) *Art d'écrire*, p. 141. — (2) Ibid.. p. 145. — (3) Ibid., p. 251. — (4) Ibid., p. 281.

principe qui sert de base à l'ouvrage tout entier. Dans un de ces rares chapitres où il n'est pas question de la liaison des idées, il parle en vrai philosophe et en critique judicieux de l'usage et de l'abus des antithèses. Enfin il est des figures de style auxquelles le principe de la liaison des idées s'applique très-naturellement. C'est alors que Condillac en tire un merveilleux parti. On trouve rarement, dans un traité didactique, des pages aussi brillantes que les premières du chapitre sur les comparaisons : « Les rayons de lumière tombent sur le corps, et réfléchissent les uns sur les autres. Par là les objets se renvoient mutuellement leurs couleurs, etc...... (1). » Ce morceau est excellent, surtout parce qu'il est vrai, et que l'auteur a réellement le droit de dire, à propos des comparaisons, que « la liaison des idées est la lumière dont les reflets doivent tout embellir (2). »

Des différents genres de composition.

Dans le quatrième livre sur le *caractère du style suivant les différents genres d'ouvrages,* l'idée philosophique, exactement la même que dans les précédents, peut se résumer ainsi : Tout est arbitraire excepté le principe de la liaison des idées.

En fait de style, il y a, suivant Condillac, deux types extrêmes : le style d'analyse et le style d'images. Dans l'intervalle de l'un à l'autre, il y a une infinité d'intermédiaires, entre lesquels les nuances sont imperceptibles. « Alors, il n'y a point de règles..... On juge d'après les habitudes qu'on s'est faites, et souvent on est bien en peine de rendre raison de ses jugements..... les règles changent avec nos habitudes, et sont, par conséquent, fort arbitraires (3). »

Une seule règle, disons-nous, doit-être exceptée, ou

(1) *Art d'écrire*, p. 168. — (2) Ibid., p. 169. — (3) Ibid., p. 381 et 383.

plutôt, il n'existe qu'une règle : celle de la liaison des ideés. Qu'il s'agisse d'une phrase ou d'un discours, « le principe doit être le même. En effet, un discours ne diffère d'une phrase que comme un grand nombre d'idées diffère d'une seule, et, par conséquent, l'on donne un caractère à tout un discours, comme on en donne un à une phrase; dans l'un et l'autre cas, la chose dépend également de l'ordre des idées et de leurs accessoires (1). » De là notre auteur conclut que les considérations générales qui ont été faites sur les constructions, les figures et le tissu du discours sont également applicables au caractère du style suivant les différents genres d'ouvrages. Malheureusement nous avons déjà constaté, dans ce qui précède, l'insuffisance du prétendu principe. Quant à la comparaison que nous venons de citer, elle est d'une justesse contestable. Un discours n'est pas seulement une juxtaposition de phrases; c'est comme un tout organique, et dès lors, les règles peuvent bien n'être pas les mêmes pour une phrase et pour un discours.

Plus loin, nous retrouvons ces artifices de langage auxquels Condillac ne nous a que trop accoutumés et qui consistent à mettre d'avance dans une idée tout ce qu'on veut en faire sortir. Ainsi, après quelques lieux communs élégants sur la méthode, il nous dit d'abord que la *liaison des idées détermine le plan et l'étendue de chaque partie de l'ouvrage* (2), puis il ajoute que, *pour bien saisir cette liaison* (3), il faut fixer le sujet, en déterminer les parties principales, avoir toujours en vue le sujet qu'on traite et la fin qu'on se propose. N'est-ce pas là une singulière façon d'absorber dans une règle d'une importance secondaire la conception du sujet, le rapport des moyens

(1) *Art d'écrire*, p. 337. — (2) Ibid., p. 345, sur la marge. — (3) Ibid.

à la fin, le plan général et tout l'essentiel d'un ouvrage?

Si nous considérons maintenant les observations particulières sur les différents genres de style, nous trouvons que notre auteur y fait preuve de sagacité et de finesse; nous sommes convaincu même que les règles qu'il pose ne sont pas arbitraires, et cependant il est aisé de voir qu'elles ne dépendent pas toutes de la liaison des idées. Sur le discours oratoire, Condillac est original, mais un peu sec. Sur le style philosophique, il a des aperçus très-justes; mais, pour dire que le philosophe ne doit pas s'interdire tout ornement, à quoi bon cette phrase entortillée? « Il faut, *parmi les tours qui se conforment à la plus grande liaison des idées*, choisir ceux qui expriment l'intérêt qu'il est raisonnable de prendre aux vérités qu'on enseigne (1). » Quand à la dissertation sur le style poétique, dans laquelle se trouvent des considérations sur le beau, l'art, etc., nous l'avons étudiée assez à fond (2) pour n'avoir pas à y revenir.

En résumé, nous regardons l'*Art d'écrire* comme une des applications les plus intéressantes de la logique condillacienne, de cette logique dont Laromiguière disait qu'elle n'est pas étrangère à nos besoins et à nos plaisirs; nous aimons, dans Condillac, cet esprit philosophique qui s'affranchit du joug de la tradition et de l'usage, cette passion de l'ordre et de la clarté qui n'admet, pour tout ornement, qu'une austère élégance. Nous croyons que rien ne serait plus utile, pour apprendre à écrire, que d'étudier les nombreuses citations faites par Condillac et les réflexions qui les accompagnent. Mais comme le principe de Condillac n'est pas assez élevé, ses vues théoriques sont quelquefois subtiles et fausses, et sa critique

(1) *Art d'écrire*, p. 362. — (2) Voy. ci-dessus, part. II, ch. XV.

étroite et vétilleuse. Au lieu des grandes idées si fréquentes chez les anciens et chez les bons écrivains français du XVIIe siècle, nous ne trouvons souvent ici que l'exactitude sèche des mathématiques portée dans les choses littéraires.

TROISIÈME PARTIE.

VALEUR RELATIVE DE LA DOCTRINE LOGIQUE DE CONDILLAC.

Après avoir considéré en elle-même l'œuvre logique de Condillac, nous voudrions la comparer à celle de quelques autres philosophes. Nous ne remonterons pas jusqu'à l'antiquité, pas même jusqu'au moyen-âge. Il faut, à notre avis, circonscrire ces comparaisons, pour qu'elles soient utiles. Comme notre but est surtout de montrer la place de Condillac dans le mouvement général de la philosophie française, nous pourrons commencer par Descartes et les principaux cartésiens français. Mais il est impossible de ne pas signaler les analogies qui existent entre notre auteur et les philosophes anglais dont il relève directement. Nous ne passerons donc pas sous silence Bacon, Hobbes et Locke. Enfin on ne nous saura pas mauvais gré de suivre, dans Destutt de Tracy et Laromiguière, le développement des théories logiques de Condillac ou les changements qu'elles subissent.

CHAPITRE PREMIER

Comparaison entre la doctrine logique de Condillac et celle des principaux philosophes français du XVIIe siècle.

Les philosophes du XVIIe siècle auxquels nous comparerons Condillac, sont Descartes, Pascal, les auteurs de la logique de P.-Royal et Malebranche. Mais auparavant, nous ferons quelques observations générales sur la philosophie de XVIIe siècle et celle du XVIIIe. Il sera facile de voir jusqu'à quel point ces observations s'appliquent aux auteurs que nous avons à comparer ensemble.

§ 1. — La philosophie française du 17e siècle et celle du 18e. — Progrès représenté par Condillac.

En passant du XVIIe siècle au XVIIIe, on trouve, dans la philosophie française, tout à la fois une décadence et un progrès.

Au moment où Leibnitz écartait de l'Allemagne l'influence de Locke, et opposait à la vieille sentence, *nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu,* cette vive réponse que les condillaciens n'ont jamais voulu comprendre, *nisi ipse intellectus*, la France allait s'ouvrir aux idées et aux ouvrages du philosophe anglais.

Bientôt le public lettré devait lire, au début de l'*Essai sur l'entendement humain*, cette longue réfutation des idées innées, où Locke n'épargne à la théorie cartésienne aucune objection, aucune chicane. Plusieurs causes devaient amener chez nous le triomphe de la doctrine de Locke. Aux mérites qui la distinguent s'ajoutaient l'engouement pour tout ce qui venait de l'autre côté du détroit, la réaction contre le règne de Louis XIV, l'alliance momentanée du sensualisme et des idées de réforme et de liberté, le discrédit de la physique de Descartes remplacée par celle de Newton, la protection officielle accordée au cartésianisme longtemps persécuté. Sous ces influences diverses, tout allait bientôt changer, ou, du moins, se modifier profondément dans la philosophie française.

Au premier coup d'œil, la décadence est visible, au moins dans la philosophie pure. Ce n'est plus ce dogmatisme aussi ferme qu'élevé des disciples de Descartes; ce n'est plus ce vol hardi de la pensée métaphysique. La philosophie est descendue du ciel sur la terre, et elle tend à se confondre avec les sciences physiques et naturelles. Ne juger que sur le rapport des sens, n'apercevoir de réalité que dans ce qui est visible à l'œil et tangible à la main, voilà ce que personne alors ne trouve bas et grossier. Aussi fait-on table rase de tout ce qui a un air de spéculation pure. On ne comprend plus les monuments immortels de l'âge précédent; à peine en garde-t-on un faible souvenir.

Les nouvelles voies où la philosophie s'engage l'éloignent, à notre avis, des grandes vues et des idées fécondes. Cependant il est facile de ressaisir, au sein même de cette décadence, la trace du progrès. Par cela même que

l'esprit change de direction et de point de vue, la science explore des régions inconnues et fait de nouvelles conquêtes.

Pour comprendre le genre de progrès que le XVIIIe siècle a amené dans la philosophie française, il faudrait se rappeler tout ce que l'époque précédente avait laissé de théories défectueuses, de questions mal posées, de solutions incomplètes. Bornons-nous à ce qui devait choquer le plus vivement des esprits tels que Voltaire ou Condillac, appeler leurs critiques et provoquer leurs recherches.

Dans Descartes, l'automatisme des bêtes était fait pour révolter tous ceux qui avaient peu de goût pour les systèmes abstraits. La doctrine qui réduisait l'âme à la pensée pure devait paraître plus orgueilleuse que vraie. Sur la question de l'origine de nos connaissances, on n'était pas près d'en finir avec cette malheureuse expression d'*idées innées*, qui avait déjà suscité tant d'adversaires au cartésianisme.

Malebranche, en soutenant que les sens ne nous apprennent rien, devait avoir naturellement tout le monde contre lui. Les attaques ne pouvaient manquer à son système artificiel et peu scientifique des facultés de l'âme. Et ces deux théories de la vision en Dieu, les exagérations qu'elles renferment, les preuves si faibles sur lesquelles elles reposent, et cette étendue intelligible qu'Arnauld avait trouvée inintelligible : tout cela devait s'évanouir au souffle de la critique du XVIIIe siècle.

Dans toute l'école cartésienne, la psychologie était, ce semble, bien inférieure à la théodicée. Le plus bel ouvrage psychologique de cette école me parait être le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet ; et cependant, on y trouve une langue philosophique bien im-

parfaite, et des classifications qui ne sont guère l'image de la réalité.

Tels étaient les côtés faibles de la philosophie du XVIIe siècle. En la corrigeant sur quelques points, l'âge suivant devait rendre d'importants services à l'esprit humain.

Au XVIIIe siècle, l'objet sur lequel se portent de préférence les études philosophiques, c'est l'homme. Grâce à l'influence de Locke, il se fait alors, sur les opérations de l'entendement, sur les divers degrés de la connaissance, sur l'influence du langage, un travail de détail dont on n'avait pas l'idée auparavant. La science obéit à ce besoin de certitude qui la ramène toujours forcément sur le terrain de l'observation psychologique. A la vérité, on confond souvent les points de vue et les méthodes, et quand on ne fait pas du matérialisme, on s'attache de préférence aux fonctions inférieures de l'âme. Mais ce sont là néanmoins des recherches utiles. Ce retour au *nosce teipsum* est toujours un progrès, et si, au milieu de ces observations et de ces analyses, les théories élevées font défaut, les aspirations généreuses ne manquent jamais.

D'un autre côté, l'indifférence pour les spéculations métaphysiques, et, en même temps, l'esprit du siècle, rendent la philosophie plus indépendante par rapport à la théologie. Descartes avait complétement secoué le joug de l'antiquité. Mais on se rappelle combien les objections des théologiens lui causaient d'inquiétude ; on se rappelle les longues discussions d'Arnauld et de Malebranche, de Huet et de Bossuet. Au XVIIIe siècle, de telles controverses ne sont plus possibles. La théologie ne sème plus autant d'épines sous les pas de la philosophie. Cette dernière se meut plus librement dans sa sphère, et si elle est exposée

à courir les aventures, elle découvre quelquefois des pays inconnus.

Fontenelle parle quelque part (1) d'une nouvelle manière de philosopher qui s'est répandue de son temps, et qui se caractérise par la méthode expérimentale et par les progrès de l'esprit géométrique. Cette remarque de Fontenelle peut sans doute s'appliquer à Descartes et à Pascal; mais elle s'applique encore mieux aux philosophes du XVIIIe siècle.

A cette époque, tout le monde absolument proclame la nécessité de l'expérience. On est encore loin d'en saisir la vraie nature en ce qui concerne l'étude de l'âme, (l'abbé de Lignac excepté); mais à force de répéter le mot, on devait finir par comprendre la chose. Quant à l'esprit géométrique, qui peut avoir, en philosophie, ses avantages et ses inconvénients, il n'a jamais jeté, dans les raisonnements de Condillac, ces obscurités, ces complications inutiles que l'on trouve dans la cinquième méditation de Descartes. Condillac puise toujours, dans l'exemple des mathématiciens, cette simplicité, cette facilité de méthode dont parle Fontenelle (2).

Au XVIIIe siècle, la science a de nouveaux besoins. Elle aspire à plus d'ordre et de rigueur. Elle est plus scrupuleuse sur l'arrangement symétrique des diverses parties d'un système. La métaphysique prend aussi, en se vulgarisant, un caractère de clarté qu'elle n'avait jamais eu. Les naturalistes, les médecins, les historiens, les femmes elles-mêmes s'occupent de philosophie, et si on ne résout pas toujours heureusement les questions, on apprend du moins à les poser nettement.

(1) Dans sa réponse à l'évêque de Luçon, qui remplaçait Lamotte à l'Académie française (6 mars 1732), et dans la préface de l'*Histoire de l'Académie des sciences*. — (2) Voy. *Dict. des sciences philosophiques*, art. Fontenelle.

N'est-ce pas encore un grand progrès que ce travail minutieux sur la langue, cette application de la grammaire à la philosophie? Le soin de la forme, la critique sévère, le besoin d'éclaircir et de discuter n'avaient jamais existé au même degré chez nos grands classiques. La langue philosophique de Bossuet paraît négligée à côté de celle de Condillac.

En résumé, le XVIIIe siècle l'emporte sur le précédent par un retour marqué vers l'étude de l'homme, par une plus grande indépendance, par une méthode plus savante.

Nous pourrions citer plusieurs écrivains qui furent les promoteurs et les représentants de ces divers progrès.

Antérieurement à Condillac, Voltaire avait popularisé en France les œuvres de Locke, déjà traduites par Pierre Coste. Voltaire louait Locke d'avoir fait l'histoire de l'âme, dont les autres n'avaient fait que le roman. La délicatesse de bon sens qui le distinguait le préserva des excès du sensualisme, et, sans créer de système, il porta sur plusieurs points sa critique nette et lumineuse.

A côté de Condillac ou après lui, nous pourrions citer, dans l'école sensualiste, les écrivains de l'encyclopédie, et dans le camp opposé, plusieurs Cartésiens tels que Buffier, André, Lignac, qui unissent aux traditions spiritualistes les nouvelles qualités que la philosophie emprunte à l'esprit du XVIIIe siècle.

Mais aucun de ces écrivains ne représente la tendance philosophique de l'époque aussi bien que Condillac. Chez lui l'esprit du XVIIIe siècle se montre armé de toutes pièces et avec tout l'appareil de la science.

Condillac est assurément une des physionomies les plus originales que nous offre l'histoire de la philosophie. A Dieu ne plaise qu'en combattant ses doctrines nous

refusions de rendre justice à cet esprit si noble et si distingué. Sans se faire le champion des idées reçues, sans donner à sa pensée le ressort d'une lutte contre les novateurs dangereux ou contre la crédulité vulgaire, Condillac fait de la science et ordonne un système. Comment cet homme, si complétement étranger au prosélytisme de quelques-uns de ses contemporains, pouvait-il s'inquiéter des conséquences pratiques de ses doctrines? Le mathématicien, dans ses calculs, le physicien, dans ses expériences, ne se demandent pas si leurs recherches seront utiles ou nuisibles à la morale. Tel est Condillac. Il n'a qu'une passion, l'amour de l'étude. Destiné de bonne heure à l'Église, il n'eut d'abbé que le nom et la régularité des mœurs; il consacra à la philosophie tout son temps et toutes ses forces, et la mort le surprit tandis qu'il travaillait encore à la *Langue des calculs*. Nous avons vu quel bel ensemble forment ses traités de logique. Dans ces divers ouvrages, on trouve partout le développement d'une pensée unique. La doctrine a un cachet d'originalité qu'il est impossible de ne pas reconnaître. Tout s'y tient, tout s'y enchaîne; les vérités sont liées aux vérités, les paradoxes appellent les paradoxes.

Cette liaison des idées, jointe à la clarté du style, donne aux ouvrages de Condillac une valeur littéraire qui les distingue entre une foule de traités du même genre, et qui nous fait oublier par intervalle ce qu'il y a d'inexact dans la doctrine. Prenons pour exemple la *Logique*. Pour le fond des choses, l'auteur se montre affirmatif et tranchant, plein de sécurité lors même qu'il côtoie des précipices, et, tout en faisant la guerre aux systèmes, il donne dans le plus étroit et dans le plus exclusif des systèmes. Mais comme l'ouvrage est bien composé! Il est conçu d'un seul

jet, et toutes les parties en sont admirablement fondues ensemble. Tout est uni, limpide, et l'on peut dire du développement de la doctrine aussi bien que du style, *uno tenore in dicendo fluit* (1).

Avec cette forme élégante et claire sur un fonds quelquefois maigre et superficiel, Condillac est bien un écrivain de la famille de Voltaire ; « tenues, acuti, omnia docentes et dilucidiora non ampliora facientes (1). » Content de savoir peu, pourvu qu'il sache bien, fortement convaincu de la faiblesse de l'esprit humain, il ne cherche à percer aucun mystère, et il professe, contre les témérités de la raison, une haine à laquelle il n'est pas toujours fidèle.

Ainsi, nous le répétons, par ses défauts comme par ses qualités, Condillac est, dans la philosophie pure, l'homme du XVIII[e] siècle. Infériorité incontestable sous certains rapports, mais, à d'autres points de vue, progrès accomplis ou préparés : voilà ce que nous trouverons chez lui, en le comparant aux grands philosophes français du siècle précédent.

§ 2. — Descartes et Condillac.

Dans ses ouvrages de philosophie, Condillac ne cite guère ses prédécesseurs que pour les combattre. Il n'en est pas ainsi dans son *Histoire moderne*. Là il fait un tableau des développements de toutes les sciences, et en particulier de l'art de raisonner. Le point de vue éclectique se substitue au point de vue critique ; les aperçus généraux remplacent les appréciations isolées, et la grande idée du progrès inspire à notre auteur des jugements plus équitables.

(1) Cicéron, *Orator*. IV. — (2) Ibid.

Cependant il est loin de rendre complète justice à Descartes. Il se borne à être un peu moins sévère que dans ses précédents ouvrages. Ainsi il accorde un point dont il n'avait jamais voulu convenir dans son *Traité des systèmes*, savoir que les hypothèses physiques de Descartes, qu'il croit fausses en elles-mêmes, ont cependant contribué aux progrès de la science et rendu un véritable service à l'esprit humain. Mais, à part cette concession, il refuse de comprendre ce qu'il y a de grand et de fécond dans la révolution opérée par ce philosophe. S'agit-il du doute méthodique? il rappelle que Bacon en avait eu l'idée aussi bien que Descartes, comme si une simple observation, perdue parmi les nombreux aphorismes du *Novum organum*, pouvait se comparer à cette lutte savante, obstinée et triomphante contre le scepticisme, qui est moins, dans Descartes, une règle de méthode que le résumé de sa vie tout entière. Puis il revient aux objections que nous connaissons contre le préjugé des idées innées et contre le critérium de l'évidence (1).

Ainsi Condillac, qui reconnaîtra ce qu'il doit à Locke, refuse de reconnaître ce qu'il doit à Descartes. Par là il se fait grand tort à lui-même, et nous croyons être utile à sa gloire en montrant que, sous certains rapports, il relève de Descartes, et en le replaçant dans le grand mouvement de la philosophie française. Nous ne faisons que suivre en cela l'exemple de ses deux grands disciples, MM. de Tracy et Laromiguière.

Condillac subit, comme toute la philosophie moderne, l'influence toute puissante de Descartes. Sans doute il s'éloigne de lui en prenant pour point de départ de la connaissance humaine le fait de la sensation, au lieu de prendre

(1) *Histoire moderne*, t. XX des *Œuvres complètes*, p. 524.

celui de la pensée; mais, chez l'un comme chez l'autre, le point de départ est expérimental et psychologique. Bacon avait bien compris que les faits doivent servir de base à la science. Descartes le premier a eu l'idée de choisir parmi les faits ceux que la conscience nous révèle. Condillac pense que la voie qu'il a suivie a d'abord été tracée par Locke. Mais Locke lui-même et toute son école relèvent à certains égards de Descartes.

Une autre preuve de l'influence cartésienne, c'est le spiritualisme très-ferme de Condillac. De ses premières observations sur les sensations, il tire un argument en faveur de la distinction de l'âme et du corps. « Que les philosophes à qui il paraît que tout est matériel se mettent pour un moment à sa place (de la statue), et qu'ils imaginent comment ils pourraient soupçonner qu'il existe quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons matière (1). » Ainsi s'exprime Condillac. Descartes a raisonné de même sur le fait de la pensée; il a démontré la spiritualité de l'âme en faisant, pour ainsi dire, l'histoire de l'homme intellectuel et moral, sans parler du corps, sans savoir si le corps existe.

Locke se demande avec inquiétude si Dieu, qui est tout-puissant, ne pourrait pas donner à quelque morceau de matière la faculté de penser, et il n'ose se décider pour la négative. Condillac n'hésite pas; il comprend que Dieu ne peut pas ce qui est absurde.

Voilà, ce semble, des preuves suffisantes de ce qu'on pourrait appeler le cartésianisme de Condillac. Ce n'est donc pas faire violence aux faits que de renouer, entre notre auteur et le père de la philosophie moderne, le fil qui semblait complétement rompu.

(1) *Traité des sensations*, p. 57.

Nous sera-t-il permis maintenant de comparer ensemble ces deux philosophes? Ce parallèle ne semblera peut-être pas déplacé, si l'on se rappelle combien de fois les condillaciens ont mis leur maître au même rang que Descartes. Quand Laromiguière écrit cette phrase que nous avons déjà citée (1) : *Il était réservé à un Français du* XVIIIe *siècle*, etc., il est clair que, dans sa pensée, Condillac et Descartes sont deux rivaux de gloire. Pour nous, nous ne donnerons pas à notre auteur une place aussi élevée. Son infériorité par rapport à Descartes est si évidente, qu'il serait puéril de s'arrêter longtemps à la démontrer.

Rappelons-nous de quelle manière Descartes combat le scepticisme et pose le point de départ de la science humaine; rappelons-nous sa méthode pour s'élever à la connaissance de Dieu, et ce critérium de l'évidence formulé avec tant d'à-propos et si bien appliqué, et ces quatre règles si précises et si générales: tout cela est à la fois simple, profond, éternellement vrai, et, nous osons le dire, essentiellement français. Ce qui caractérise, en effet, la philosophie française, c'est qu'elle prélude à la synthèse par l'analyse, et qu'elle se tient à égale distance d'un empirisme timide et des témérités de l'idéalisme. Or, c'est bien là ce que l'on trouve dans Descartes, génie à la fois circonspect et aventureux, mélange étonnant de hardiesse et de prudence.

Nous avouons qu'il n'y a rien de semblable dans Condillac. Il faut donc céder la palme à Descartes en philosophie, comme à Homère en poésie. Mais si tout pâlit devant cette nature céleste et divine, comme diraient les anciens, gardons-nous de refuser un juste tribut d'admiration à l'ingénieux auteur de la *Langue des calculs*, à

(1) Voy. ci-dessus, part. II, ch. VII.

cet esprit si remarquable de souplesse, de vivacité et de savante culture.

Sans doute Condillac est moins profond et moins vrai que Descartes; il semble éviter les grandes questions philosophiques, et on s'aperçoit, après un peu de réflexion, que sa logique ne peut y atteindre. Mais il nous habitue davantage à considérer la science logique en elle-même, et par là il contribue à en constituer l'autonomie et l'indépendance. En lisant Condillac, on est obligé à chaque instant de prendre parti pour ou contre telle règle de logique, on se forme une sorte d'établissement sur le terrain particulier de cette science; et c'est là un grand avantage, s'il est vrai qu'avant de savoir ce qu'une science est par rapport aux autres, il faut savoir ce qu'elle est en elle-même.

Condillac fait peu de théologie rationnelle et n'est pas un des créateurs de la physique; mais, en revanche, on ne peut pas lui reprocher d'appliquer la méthode géométrique à la démonstration de l'existence de Dieu, et d'abuser en physique du raisonnement *à priori*.

Nous reconnaissons volontiers que les quatre règles du *Discours de la méthode*, les réflexions qui les accompagnent et les *Règles pour la direction de l'esprit* qui en sont le commentaire, renferment des vérités impérissables et marquent toutes les grandes directions de la pensée scientifique. Mais, après tout, ce ne sont là que des indications, des esquisses à grands traits. Condillac a consacré à la logique plusieurs traités spéciaux; il a remué toutes les idées qui ont trait à cette science, il a agité et résolu à sa manière toutes les questions; il a créé un système logique de toutes pièces. Dira-t-on que ce système est presque entièrement faux? d'accord. Mais quiconque a étudié

l'histoire de la philosophie sait que l'auteur d'un système erroné peut être un homme de génie et bien mériter de la science. Quelle doctrine plus fausse que le panthéisme, et quel plus grand esprit que Spinosa? Condillac, par ses paradoxes mêmes, devait réveiller les esprits, susciter les découvertes avec les contradictions, et rendre souvent d'aussi grands services à ses adversaires qu'à ses disciples.

Nous avons cité quelques-unes de ses critiques sur Descartes. Nous avons vu qu'il se déclare contre le doute méthodique et le critérium de l'évidence. Sans doute ces critiques dépassent le but. Mais elles signalent quelquefois des défauts et des lacunes incontestables, et hâtent le moment où un nouveau travail de la pensée les fera disparaître.

Des hauteurs où planait sa pensée, Descartes n'a pas toujours pu descendre à des distinctions précises. Il a posé les grands principes; mais il fallait des discussions minutieuses et serrées pour en faire connaître exactement la portée et en déterminer les applications. Condillac s'efforce de nous expliquer complétement ce que nous ne faisons qu'entrevoir dans Descartes; et, tout en confondant lui-même bien des choses diverses, il nous amène à distinguer les différents cas d'une même opération, les différents procédés d'une même méthode.

Nous admirons les passages du *Discours de la méthode* où il est question de cette unité, de cet enchaînement rigoureux que les philosophes doivent rechercher à l'exemple des géomètres. Mais il est permis de dire que, même après ces beaux aperçus de Descartes, l'auteur de la *Langue des calculs* et ses disciples nous en apprennent bien long sur la manière de lier nos idées et d'en former un ensemble.

Enfin, la principale gloire de Condillac est d'avoir porté son attention sur ce qu'on pourrait appeler le vocabulaire

et la grammaire de la philosophie. A force de nous répéter que la science n'est qu'une langue bien faite, il nous a fait comprendre que la science ne se perfectionne qu'avec la langue. Descartes avait ouvert la voie. Chez lui la philosophie s'était débarrassée des puérilités de la scolastique ; mais elle en avait conservé quelquefois la pesante allure et les aspérités. Dans Condillac, elle est accessible à tout le monde et peut être de mise en toute circonstance. Elle a quitté ces formes abruptes qui devaient la tenir enfermée dans les discussions de quelques initiés. Revêtue maintenant d'un langage net et facile, elle peut se mêler aux entretiens de tous les esprits cultivés.

Concluons que si Condillac ne peut pas, comme le voudrait Laromiguière, être placé à côté de Descartes, il n'est cependant pas indigne de lui être comparé. De Condillac à Descartes, la différence est celle d'un esprit actif et original à un génie de premier ordre, du chef d'une école secondaire au promoteur du plus grand mouvement philosophique des temps modernes.

§ 3. — Pascal et Condillac.

Condillac ne cite guère Pascal. Il ne connaissait pas tous ses opuscules logiques, puisque le fragment du *Traité sur le vide*, qu'on lit à la suite des *Pensées*, ne parut qu'en 1779, dans l'édition Bossut. Mais il avait lu certainement ses deux morceaux sur l'*Esprit géométrique*, dont l'un se trouve reproduit presque en entier dans la logique de Port-Royal. Du reste, Pascal était généralement goûté dans l'école de Condillac. Laromiguière le cite très-souvent avec les plus grands éloges. Il n'est donc pas sans intérêt de comparer le fragment de Pascal aux écrits logiques de notre auteur, surtout si l'on veut savoir en quoi il y eût

décadence ou progrès de l'école de Descartes à celle de Condillac.

Lorsque Pascal composa ses opuscules *sur le vide* et *sur l'esprit géométrique*, le jansénisme n'avait pas encore fait de lui un sectaire. Quoique le pyrrhonien se montrât déjà dans quelques aperçus isolés, en somme il obéissait encore à l'influence de Descartes. Philosophe religieux à la manière des plus grands esprits de son siècle, il ne sacrifiait pas les droits de la raison à ceux de l'autorité ; il croyait à la puissance des idées et à la loi du progrès. Tel il se montre à nous dans sa *Préface sur le Traité du vide.* D'abord il sépare, en vrai cartésien, le domaine de l'autorité de celui de la raison. Dans l'histoire, la géographie, la jurisprudence et les langues, il faut recourir aux livres, aux témoignages, et, par conséquent, à l'autorité. « Mais où cette autorité a la principale force, c'est en théologie, parce qu'elle est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle (1). » « Il n'en est pas de même des objets qui tombent sous les sens ou sous le raisonnement. L'autorité y est inutile. La raison seule a lieu d'en connaître (2). » Il faut donc savoir borner ce respect que nous avons des anciens. « Comme la raison l'a fait naître, elle doit aussi le mesurer (3). »

Plus loin se trouve exprimée dans un admirable langage cette idée du progrès, qui transporte dans l'antiquité la jeunesse de l'esprit humain, et sa maturité dans les temps modernes. Partant de là pour apprécier ce que les anciens ont fait pour la philosophie naturelle, Pascal leur rend pleine justice. « Ils doivent être admirés, dit-il, dans les conséquences qu'ils ont bien tirées du peu de principes qu'ils avaient, et ils doivent être excusés dans celles où

(1) Pascal, *Pensées*, édit. Havet, p. 513. — (2) Ibid. — (3) Ibid., p. 515.

ils ont plutôt manqué du bonheur de l'expérience que de la force du raisonnement (1). »

Mais un des points les plus importants à noter dans ce fragment, c'est la part qui est faite à la méthode expérimentale. On reconnaît l'auteur du *Traité de l'équilibre des liqueurs* dans plusieurs allusions à la nécessité de l'expérience pour les progrès de la physique ; et ces aperçus sont d'autant plus précieux à recueillir que, dans les réflexions sur l'*Esprit géométrique*, Pascal va montrer une prédilection quelquefois exclusive pour la synthèse des géomètres.

Dans son premier fragment sur l'*Esprit géométrique*, Pascal se propose de tracer les règles de la synthèse, qui est l'art *de démontrer la vérité quand on la possède*. Cet art, *la géométrie l'enseigne parfaitement par ses exemples, quoiqu'elle n'en produise aucuns discours*. Il consiste en deux choses principales : l'une, de prouver chaque proposition en particulier ; l'autre, de disposer toutes les propositions dans le meilleur ordre. De là deux sections, dont la première seule sera traitée par Pascal. Quant à la seconde, MM. de Port-Royal tâcheront d'y suppléer (2).

Peu équitable envers le syllogisme, Pascal affirme que la géométrie seule suit les véritables règles du raisonnement. Les règles du syllogisme, dit-il, sont si naturelles qu'on ne peut les ignorer. Nous objecterons à Pascal que les règles de la démonstration géométrique sont aussi *toutes naturelles*, comme il le dit lui-même plus loin ; ce qui n'empêche pas qu'elles aient leur prix.

Nous arrivons à un passage qui a dû être l'objet d'une attention spéciale de la part des condillaciens ; c'est celui qui concerne les définitions mathématiques. Laromiguière

(1) Pascal, *Pensées*, p. 519. — (2) *Logique de Port-Royal*, 4ᵉ part., ch. IX.

en fait le plus grand cas ; il regrette que, dans toutes les logiques, au lieu de reproduire le morceau de Pascal, on se contente de répéter que la définition doit convenir à tout le défini, au seul défini (1), etc. Mais ici Laromiguière transporte dans ses appréciations une confusion qui existe dans sa doctrine. Les définitions dont il est question dans Pascal ne sont que des définitions de noms, et quand Laromiguière exprime le désir que les règles posées par Pascal remplacent ou complètent les vieux préceptes sur la définition de chose, il passe, à notre avis, d'une question à l'autre.

Il faut remarquer encore, dans ce premier fragment, les réflexions de Pascal sur la démonstration parfaite qui exigerait, d'après lui, que tous les termes fussent définis et toutes les propositions prouvées. On a souvent critiqué avec raison cette distinction inconcevable entre l'ordre accompli et l'ordre le plus parfait entre les hommes. Pascal est déjà sur la pente de ce pyrrhonisme qui, dans les *Pensées*, atteindra ses dernières limites. Mais il se retrouve dans le vrai, lorsqu'il parle de la démonstration telle que les hommes peuvent la donner. Alors il explique admirablement combien la géométrie a raison de ne pas tout définir et de ne pas chercher à tout prouver.

Les règles sur les définitions, les axiomes et les démonstrations, qui se trouvent dans le second fragment sur l'esprit géométrique, sont assez connues pour qu'il ne soit pas utile de les reproduire ici. Mais il sera bon de rappeler les réflexions qui les suivent et qui en montrent la valeur.

« Il y a, dit Pascal, une grande différence entre ce qui est dit ici et ce que quelques logiciens ont peut-être écrit

(1) Laromiguière, *Leçons de philosophie*, t. I. p. 230.

d'approchant au hasard, en quelques lieux de leurs ouvrages (1). » « Ceux qui ont l'esprit de discernement savent combien il y a de différence entre deux mots semblables, selon les lieux et les circonstances qui les accompagnent (2). »

Les scolastiques ont inventé des noms barbares, qui étonnent ceux qui les entendent. « Ils nous montrent un nombre de chemins différents, qu'ils nous disent conduire où nous tendons, quoiqu'il n'y en ait que deux qui y mènent (3). » Les bonnes choses sont communes, naturelles et à notre portée ; « il ne faut pas guinder l'esprit. Les manières tendues et pénibles le remplissent d'une sotte présomption, par une élévation étrangère et par une enflure vaine et ridicule, au lieu d'une nourriture solide et vigoureuse (4). »

Telles sont les principales idées exprimées par Pascal dans ses opuscules de logique. Si, d'après les indications qui précèdent, nous le comparons à Condillac, nous voyons qu'à certains égards il l'emporte sur celui-ci. Génie créateur, Pascal laisse partout où il passe une trace ineffaçable. On voit, d'après de simples fragments, qu'il a saisi tous les grands points de vue de la science et deviné les principales directions de l'esprit ; il est à la fois géomètre et physicien ; il connaît également la puissance de la méthode expérimentale et celle du raisonnement.

Là où Condillac et ses disciples s'égarent, Pascal est ordinairement dans le vrai. Il a su discerner, dans les sciences mathématiques, les conditions de la synthèse, comme Aristote avait découvert, en étudiant l'esprit humain, les lois du raisonnement déductif. Il distingue deux

(1) Pascal, *Pensées*, édit. Havet. p. 559. — (2) Ibid. — (3) Ibid., p. 563. — (4) Ibid.

méthodes, celle qui découvre la vérité et celle qui la démontre, et, en cela, il a raison contre Condillac qui les ramène à une seule. Il voit, dans la démonstration mathématique, des axiomes et des définitions, et il a raison; car ces deux choses s'y trouvent toujours, exprimées ou sous-entendues. Condillac se prononce d'une manière beaucoup trop absolue contre les axiomes et les définitions employés comme principes. Sur la démonstration, nous préférons les règles simples et vraies posées par Pascal, à la théorie subtile et fausse de l'identité dans le raisonnement.

Mais si, à ces divers points de vue, Pascal est supérieur à Condillac, celui-ci reprend l'avantage sous d'autres rapports. Pascal n'a laissé que quelques fragments sur la logique, et Condillac a fait de nombreux et beaux ouvrages. En outre, le Pascal des fragments *sur l'esprit géométrique* et *sur le vide* n'est pas celui des *Pensées*. Le même homme qui, tout à l'heure, croyait à l'expérience, à la raison et au progrès, dira plus tard que la raison et les sens se trompent à l'envi (1), que la raison est *ployable à tout les sens* (2), que la *justice et la vérité sont deux points si subtils que nos instruments sont trop émoussés pour y toucher exactement* (3), etc., etc. Quoi qu'on en ait dit, nous sommes convaincu que tout n'est pas édifiant dans les *Pensées*, qu'il ne faut pas attaquer la raison et la philosophie pour défendre la foi et la religion, et que, malgré quelques lumineuses réminiscences du dogmatisme cartésien, Pascal tombe souvent dans cette erreur.

Il y a donc, dans la pensée philosophique de Pascal, une sorte de défaillance. Chez lui le théologien janséniste a détruit le philosophe. On ne peut rien reprocher de

(1) Pascal. *Pensées*, p. 57. — (2) Ibid., p. 122. — (3) Ibid.. p. 42.

semblable à Condillac. Il est resté jusqu'au bout tel qu'on l'avait vu d'abord.

Nous n'oserons donc pas, en terminant notre parallèle, donner à Pascal sur Condillac cette supériorité marquée qui nous a semblé appartenir incontestablement à Descartes. Du reste, entre les deux auteurs que nous comparons, il y a plusieurs traits de ressemblance. Tous les deux ils font la guerre au syllogisme; ils veulent tous les deux simplifier la méthode; tous les deux enfin, ils travaillent à l'œuvre commune du progrès philosophique.

§ 4. — Port-Royal et Condillac.

Œuvre de deux hommes distingués, théologiens de profession, mais très-versés dans l'étude des sciences et des lettres, la *Logique* de Port-Royal sera toujours regardée comme un des meilleurs traités que nous possédions en ce genre. Nous renonçons à indiquer ici tous les excellents préceptes, toutes les pensées solides, tous les exemples intéressants qui rendent si agréable et si instructive la lecture de cet ouvrage. N'insistons que sur les points où les auteurs se rencontrent avec Condillac. Nous voulons parler des questions de méthode.

Pour ce qui concerne l'analyse, Arnauld (1) suit presque partout le manuscrit de Descartes, mis entre ses mains par Clerselier. Toutefois, il y ajoute quelques réflexions qui ne sont pas sans valeur. En observant que l'analyse trouve la solution d'une question dans la question elle-même, il anticipe sur ce précepte condillacien tant vanté par Laromiguière, que les idées moyennes se trouvent dans l'analyse de la question. Plus loin, il formule d'une manière géné-

(1) On croit, d'après le témoignage de Louis Racine, que toute la 4e partie est d'Arnauld.

rale, et avec autant de clarté que de précision, le procédé de l'équation algébrique. Enfin, il termine par cette remarque très-sensée, que « l'analyse consiste plus dans le jugement et dans l'adresse de l'esprit que dans les règles particulières (1). » Passant ensuite à la méthode de composition, et particulièrement à la synthèse des géomètres(2), il éclaircit par des exemples les règles posées par Pascal, et il montre en quoi certains géomètres, Euclide surtout, ont manqué à ces règles ; il dit quelques mots sur une question que Pascal n'a pas traitée comme il se proposait de le faire, celle de l'ordre que l'on doit mettre dans les propositions. Cet ordre, qui consiste à commencer par les choses les plus simples et les plus faciles, n'a pas toujours été suivi par les géomètres. «Ils brouillent toutes choses et traitent pêle-mêle les lignes et les surfaces, les triangles et les carrés, prouvent par des figures les propriétés des lignes simples, et font une infinité d'autres renversements qui défigurent cette belle science (3). »

Arnauld marque plus nettement qu'aucun autre logicien la distinction de l'analyse et de la synthèse. Il insiste sur les ressemblances et les différences des deux méthodes. Elles se ressemblent en ce que, dans l'une et dans l'autre, il faut passer de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins. Elles diffèrent en ce que, dans l'analyse, on ne propose les maximes claires et évidentes qu'à mesure qu'on en a besoin, et, dans l'autre méthode, on les établit tout d'abord.

Il faut mettre au nombre des meilleurs morceaux de la *Logique* de Port-Royal le chapitre XII de la 1re partie, sur les définitions de noms, et le XVIe de la 2e partie, sur les définitions de choses. Ces deux chapitres ont de plus un

(1) *Logique de Port-Royal*, 4e part., ch. II. — (2) Ibid., ch. III. — (3) Ibid., ch. IX.

intérêt particulier, quand il s'agit d'un parallèle avec Condillac. Les définitions de noms et les définitions de choses, mal distinguées par les condillaciens, le sont ici avec une netteté qui ne laisse rien à désirer.

MM. de Port-Royal sont à la fois exacts et complets dans les règles qu'ils donnent sur l'emploi des définitions de noms. Ils ne tombent pas dans l'excès des condillaciens, qui en abusent sans cesse, qui veulent toujours refaire la langue, et qui s'écartent de l'usage sans se rapprocher de la vérité. Laromiguière prétend que, parmi les philosophes du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, Condillac est le seul qui ait montré à quelles conditions les définitions peuvent être prises pour principes (1). A notre avis, la question a été parfaitement résolue dans ce passage de Port-Royal : « Il s'ensuit troisièmement que toute définition de noms ne pouvant être contestée, peut être prise pour principe... (2). »

Dans le chapitre XVI[e] de la 2[me] partie, on trouve les vieilles règles très-connues sur la définition de choses et l'énumération de points de vue divers, auxquels on peut se placer pour définir. Ainsi, on définit par la cause, par la matière, la forme, la fin, etc., etc. Sans doute on chercherait vainement ici les ingénieux développements de Condillac sur les définitions par la génération des idées ; mais les auteurs indiquent l'essentiel, et surtout ils n'excluent rien. Enfin, ils terminent par cette remarque fort juste : « Bien diviser et bien définir dépend beaucoup plus de la connaissance de la matière que l'on traite que des règles de la logique. »

On peut voir, d'après ce qui précède, ce que la science logique doit à MM. de Port-Royal, sur plusieurs questions

(1) Laromiguière, *Leçons de philosophie*, t. I, p. 320. — (2) *Logique de Port-Royal*, 1[e] part., ch. XII.

de méthode, sur l'analyse, sur la synthèse, les définitions de noms et de choses. On reconnaît facilement qu'ils suivent les traces de leurs illustres devanciers, Descartes et Pascal, et qu'ils sont pénétrés de leur esprit. Comme eux et comme plus tard Malebranche, ils prennent leurs modèles d'analyse et de synthèse, principalement dans les mathématiques. Ils s'appliquent aussi à donner à la méthode cette simplicité que le moyen-âge n'avait jamais soupçonnée. N'oublions pas qu'après avoir exposé avec une rare précision toutes les vieilles règles de syllogisme, règles générales et règles particulières aux figures et aux modes, ils ont réduit toute cette législation si compliquée à ce seul principe, que *l'une des deux propositions doit contenir la conclusion, et l'autre faire voir qu'elle la contient* (1).

Nous aimerions à insister uniquement sur les qualités de la logique de Port-Royal. Mais cette étude ayant pour but d'en déterminer la valeur relative, nous ne pouvons passer sous silence les défauts qui nous frappent dans cet ouvrage.

On a reproché avec raison aux logiciens de Port-Royal de n'avoir rien dit de la méthode expérimentale, et cela, à une époque où le *Novum organum* avait déjà un demi-siècle d'existence. Cette lacune en amène une autre. Arnauld et Nicole, qui aiment à combattre les habitudes scolastiques, sont fort incomplets sur la question de l'usage et de l'abus du syllogisme. C'est que, pour signaler le principal défaut de la méthode syllogistique, il fallait se placer au point de vue de Bacon. Chose singulière ! Ces philosophes qui veulent que la philosophie ne reste pas dans les hauteurs de la spéculation pure, n'ont pas, comme Bacon et Descartes, le pressentiment de l'avenir réservé aux scien-

(1) *Logique de Port-Royal*, 3e part., ch. XXI.

ces physiques et naturelles. « On devrait, disent-ils, se servir des sciences comme d'un instrument pour perfectionner la raison... Si l'on ne s'y applique dans ce dessein, on ne voit pas que l'étude de ces sciences spéculatives, comme de la géométrie, de la physique, soit autre chose qu'un amusement assez vain (1). » Cette pensée est originale et noble, mais, en présence des applications des mathématiques et de la physique, elle devient chaque jour moins vraie.

On a encore critiqué, avec non moins de justice, le plan de cette logique : idée, jugement, raisonnement, méthode. On a montré que la méthode n'est pas une quatrième opération faisant suite à l'idée, au jugement et au raisonnement. La méthode est la logique pratique; elle diffère tellement de la logique spéculative, que l'on a quelquefois douté qu'elles formassent à elles deux une seule et même science. MM. de Port-Royal, qui juxtaposent la vieille logique péripatéticienne avec la méthodologie de l'école de Descartes, ne distinguent nulle part deux choses si différentes. On peut dire qu'ils confondent également, pour ce qui regarde les opérations de la pensée, ce qui relève de la psychologie avec ce qui appartient à la logique.

Il ne fallait pas non plus, selon nous, renvoyer au commencement de la quatrième partie la question de la certitude et du scepticisme; il ne fallait pas reléguer à l'article raisonnement la question si générale des causes et des remèdes de nos erreurs.

Les différentes imperfections que nous venons de signaler tiennent surtout à l'absence de lien systématique et de vues d'ensemble. Mais ce dernier défaut lui-même vient peut-être d'une des fautes les plus graves où soient tombés

(1) Premier discours en tête de la *Logique de Port-Royal.*

les logiciens de Port-Royal, d'une faute que les amis de la philosophie auront beaucoup de peine à leur pardonner. Voici ce qu'on lit dans l'*avis* de la première édition : « La naissance de ce petit ouvrage est *due entièrement au hasard,* et plutôt à *une espèce de divertissement qu'à un dessein sérieux.* Une personne de condition entretenant un jeune seigneur qui, dans un âge peu avancé, faisait paraître beaucoup de solidité et de pénétration d'esprit, lui dit qu'étant jeune, il avait trouvé un homme qui l'avait rendu en quinze jours capable de répondre sur une partie de la logique. Ce discours donna occasion à une autre personne qui était présente, et *qui n'avait pas grande estime pour cette science*, de répondre en riant que, si Monseigneur voulait en prendre la peine, on s'engageait bien à lui apprendre en quatre ou cinq jours tout ce qu'il y avait d'utile dans la logique. Cette proposition faite en l'air ayant servi quelque temps d'entretien, on se résolut d'en faire l'essai..... *On ne pensait pas y employer plus d'un jour*. Mais quand on voulut s'y appliquer, il vînt en l'esprit tant de réflexions nouvelles, qu'on fut obligé de les écrire pour s'en décharger, etc..... »

Le comte de Maistre, dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg,* cite un passage presque semblable de la préface de l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke ; puis il s'écrie : « Voilà, il faut l'avouer, un singulier ton de la part d'un auteur qui va nous parler de l'entendement humain, de la spiritualité de l'âme, de la liberté, de Dieu enfin. Quelles clameurs de la part de nos lourds idéologues, si ces impertinentes platitudes se trouvaient dans une préface de Malebranche (1) ! » On peut répondre au comte de Maistre que, si l'on ne trouve pas cela dans Malebranche,

(1) *Soirées de St-Pétersbourg*, 6e entretien.

on le trouve dans Port-Royal. Et cependant les idéologues ne poussent aucune clameur, et n'appliquent pas à l'ouvrage dont il s'agit, ces expressions *d'impertinentes platitudes* dont se sert l'auteur des *Soirées* en parlant du philosophe anglais. Disons-le toutefois, nous ne lisons jamais ce passage de Port-Royal sans éprouver un sentiment pénible. Un tel aveu n'en dit-il pas bien long sur la valeur de l'*Art de penser?* Et ce livre commencé par *hasard* et *sans dessein sérieux*, composé de morceaux détachés, et écrit par un auteur qui fait peu de cas de sonsujet, pourrait-il ne pas avoir de nombreux et graves défauts?

Un philosophe contemporain (1), dans l'excellente intention de prémunir contre toute méprise les personnes qui pourraient croire qu'on étudie la logique en huit jours, remarque avec raison que MM. de Port-Royal se trouvaient tout préparés à ce travail par de longues études antérieures. En effet, ils font entrer dans leur logique une exposition du cartésianisme, toute une polémique contre Aristote, Gassendi et Montaigne, des aperçus théologiques, des allusions aux querelles des catholiques et des protestants. Mais à travers tous ces détails, fort intéressants du reste, qu'y a-t-il de propre à la logique? Rien autre chose, la plupart du temps, que le vieux cadre emprunté au péripatétisme. Nous ne voulons pas renouveler, au sujet des exemples, l'objection à laquelle MM. de Port-Royal ont répondu dans le second *Discours*. Mais, pour la logique proprement dite, ont-ils ajouté beaucoup aux traités des *catégories* et de *l'interprétation*, et aux *analytiques?* Singulière contradiction de copier *l'Organum* et de faire chorus avec tous les cartésiens contre le philosophe grec! On se raille des catégories, sans voir que là se trouvent les premiers

(1) M. Barthélemy St-Hilaire.

linéaments de la métaphysique et de la grammaire générale. On reproduit la théorie des *lieux,* en ajoutant, comme on l'a fait pour le syllogisme', aux superfluités d'Aristote celles de l'école, et, après s'être moqué de ce qu'on a pris à tâche de travestir, on conclut avec dédain : « Il est vrai qu'on n'arrive jamais, par ce chemin, à aucune connaissance bien solide. » N'est-ce pas une véritable plaisanterie que l'énumération des causes, qui se trouve dans le passage sur les lieux de métaphysique (1)? Sur la grande question des universaux, on donne quelques définitions d'école; puis on promet d'y revenir après avoir parlé des termes complexes. Mais apparemment on oublie la promesse, car, après le chapitre sur les termes complexes, il n'est plus question des universaux.

Voilà certainement de quoi tenir en garde tout lecteur judicieux contre l'idée qu'il suffit de quelques jours pour faire une logique. Ajoutons que les meilleures parties de l'*Art de penser* sont des pièces de rapport. Descartes fait presque tous les frais des deux premiers chapitres de la 4e partie, sur la science en général et sur l'analyse. Les règles de la synthèse sont empruntées à Pascal. La division des lieux (3e partie, chap. XVIII) est de Clauberg; le commencement de la 2e partie est de Lancelot; enfin ce qu'il y a de mieux écrit dans tout l'ouvrage, le morceau de Nicole sur les sophismes que l'on commet dans la vie civile, ressemble à un chapitre des *Essais de morale* ajouté après coup.

Il résulte de tout ceci que la *Logique* de Port-Royal n'est pas un travail personnel. C'est un peu l'œuvre de tout le monde. Elle a été plusieurs fois reprise et augmentée par ses auteurs. Le dessein, le plan, les dimen-

(1) *Logique de Port-Royal*, 3e part., ch. XVIII.

sions, tout a subi des modifications fréquentes. Ainsi, quelque éloge que l'on puisse faire de l'*Art de penser,* ce n'est pas un ouvrage de premier ordre, ce n'est pas un monument philosophiqne, et nous ne pouvons nous décider à le mettre au-dessus de la *Logique* de Condillac et de la *Langue des calculs.*

Si donc, entre Pascal et Condillac, nos préférences hésitaient déjà, l'embarras n'est pas moindre quand nous comparons notre auteur aux logiciens de Port-Royal. Des deux côtés même insuffisance dans la logique spéculative, même dédain pour tout ce qui semble n'être d'aucun usage, comme si l'utilité pratique était tout dans les sciences. Condillac se trompe sur les universaux ; mais il valait mieux se tromper que de supprimer dédaigneusement le problème, comme MM. de Port-Royal. Ceux-ci exposent savamment, d'après Aristote et l'école, tout ce qui concerne les termes, les propositions, les arguments ; mais, comme on sait, ils n'ont qu'une médiocre estime pour toute cette science, et ce qui leur est propre, dans cette partie de l'*Art de penser*, ne vaut assurément pas les aperçus nombreux et originaux de Condillac sur le raisonnement.

En méthodologie, Port-Royal distingue l'analyse et la synthèse confondues par Condillac. Mais celui-ci donne, sur les sciences d'observation, des préceptes que l'on chercherait en vain dans Port-Royal. Arnauld et Nicole séparent nettement la définition de mots de celle de choses ; mais Condillac, suivant pas à pas le progrès de l'esprit et la génération des idées, est plus intéressant et plus instructif que les logiciens de Port-Royal répétant après beaucoup d'autres que les définitions de mots sont arbitraires, et qu'elles ont seulement pour but de prévenir tout malentendu au commencement d'une discussion.

On a dit (1) que MM. de Port-Royal avaient exposé l'utilité et les inconvénients du langage avec une netteté et une sagacité égalées, non surpassées par Locke et Condillac. Cet éloge nous semble un peu exagéré. Pour ce qui concerne l'importance du langage, Condillac est supérieur à Port-Royal. MM. de Port-Royal ont établi l'importance de la définition de nom ; ils ont fait une large place au langage, en ce sens qu'ils n'ont pu parler des idées, des jugements et des raisonnements, sans parler des termes, des propositions et de l'argumentation. Mais ils ne paraissent pas s'être rendu compte de l'importance du signe pour les opérations de la pensée, ni de ses avantages comme instrument d'analyse.

Ce qui fait le principal mérite de la *Logique* de P.-Royal, c'est cette force de raison, ce riche fonds d'idées, cette abondance de doctrine, qui rendent cet ouvrage excellent pour la jeunesse des écoles. Mais ces qualités, qui tiennent à l'influence d'une grande philosophie, sont souvent étrangères à la logique elle-même. Dans Condillac, il ne manque pas d'exemples savants, empruntés à la géométrie, à la physique, à la métaphysique (rarement à la théologie) ; et il y a une marche plus libre, moins de divisions scolastiques, plus de composition littéraire. Pour le style, la logique de Port-Royal ne peut se comparer aux ouvrages de Condillac. Comment comparer cette manière lourde et traînante, ces exemples longuement développés et mal proportionnés, à la limpidité, à l'élégance, à la vivacité, au goût parfait de notre auteur ?

Enfin, on ne peut pas faire à Condillac le reproche que nous avons adressé à MM. de Port-Royal, d'avoir traité la logique avec une sorte de légèreté dédaigneuse, puisqu'il

(1) M. Jourdain, préface d'une édition de la *Logique de Port-Royal*.

n'est aucune science à laquelle il soit revenu aussi souvent et qu'il ait étudiée avec autant de soin.

§ 5. — Malebranche et Condillac.

Tout ce que Descartes avait saisi d'un coup d'œil et sommairement indiqué dans son *Discours de la méthode* devait être successivement développé par ses disciples. Nous venons de voir ce que Pascal et MM. de Port-Royal ont ajouté à la doctrine du maître. Malebranche vient à son tour, et porte sa pensée vigoureuse et pénétrante sur la méthode d'invention et d'analyse. Comme ses devanciers, il s'attache à simplifier l'art de raisonner. « Les principes les plus clairs et les plus simples, dit-il, sont les plus féconds, et les choses extraordinaires et difficiles ne sont pas toujours aussi utiles que notre vaine curiosité nous le fait croire (1). »

On reconnaît l'influence de Descartes dans le principe même des règles posées par Malebranche : *Il faut toujours conserver l'évidence dans ses raisonnements* (2). De ce principe découle la nécessité *de ne raisonner que sur des choses dont nous avons des idées claires ;* et par conséquent *de commencer par les choses les plus simples et les plus faciles.....* et de *concevoir très-distinctement l'état de la question que nous nous proposons de résoudre* (3).

Quand il s'agit de découvrir des rapports un peu éloignés, Malebranche donne ce conseil que l'école de Condillac traite avec un grand dédain : *Trouver des idées moyennes par quelque effort de l'esprit.*

Dans les discussions longues et difficiles, il faut *réduire la question aux moindres termes*, pour ne pas partager

(1) *Recherche de la vérité*, édit. J. Simon, p. 562. — (2) Ibid. — (3) Ibid.

inutilement la capacité de l'esprit; *puis considérer toutes les parties du sujet les unes après les autres, en commençant par les plus simples*, et après se les être rendues familières par la méditation, *en abréger les idées* et les ranger ensuite dans son imagination ou les écrire sur le papier; puis *les comparer toutes selon les règles des combinaisons*. Il faut recommencer ce travail sur chaque résultat obtenu, jusqu'à ce qu'on ait découvert la vérité que l'on cherche, *jusqu'à ce qu'on ne puisse s'empêcher de la croire sans sentir les reproches secrets du maître qui répond à notre demande* (1).

Nous ne revoyons jamais ces règles tracées par Malebranche, sans en admirer l'enchaînement, la précision, la profondeur et le caractère pratique. Nous doutons que les mathématiciens puissent trouver ailleurs quelque chose d'aussi complet et d'aussi bien dit sur l'analyse. Sans doute, Malebranche avait eu pour modèles les hommes spéciaux et Descartes; mais ses idées personnelles se fondent ici avec ce qu'il emprunte aux maîtres de la science. Les vues qu'il a précédemment développées, sur la manière de rendre l'esprit attentif et d'en augmenter l'étendue, se retrouvent ici dans le conseil qu'il donne d'abréger l'expression des idées, de les ranger par ordre dans son imagination, ou de les écrire sur le papier. Ce *maître intérieur* dont il faut attendre les reproches avant de se prononcer, voilà du pur Malebranche. Enfin, nous ne croyons pas qu'avant Condillac, aucun autre philosophe ait insisté avec autant de force sur la simplification des signes et sur l'importance de l'algèbre.

Mais si la méthaphysique de Malebranche donne à ses vues sur la méthode quelque chose de profond et d'origi-

(1) *Recherche de la vérité*, p. 563, 564.

nal, elle y mêle aussi de graves erreurs. Le philosophe de la vision en Dieu, l'adversaire des sens et de la conscience, ne pouvait guère parler que de l'analyse de raisonnement. Il applique ce procédé aux sciences expérimentales aussi bien qu'aux mathématiques. A la manière dont il s'exprime sur la physique, on la prendrait souvent pour une science purement rationnelle. Nulle part l'expérience n'est présentée comme le principal procédé de la méthode. L'auteur part toujours d'une question, et la résout par l'analyse des géomètres. Il défend *de se mettre en peine s'il y a ou s'il n'y a pas, dans les corps qui nous environnent, quelques autres qualités que celles dont on a des idées claires; car nous ne devons raisonner que selon nos idées.* On se demande où en serait aujourd'hui la physique, si elle avait toujours procédé de cette manière. Il n'est pas étonnant que cette méthode trouve son application toute naturelle dans la théorie des tourbillons (1).

Ces dernières remarques montrent que, si Condillac s'est plus d'une fois trompé, on en peut dire autant de Malebranche. Ces deux auteurs sont placés aux deux points extrêmes de la pensée philosophique. Ils représentent, en France, l'un l'idéalisme, l'autre le sensualisme. Aussi existe-t-il, chez l'un comme chez l'autre, une grande lacune dans les doctrines logiques. Tout ce qui concerne la méthode expérimentale manque au premier. Toute la théorie de la certitude est faible chez le second. L'un de ces deux philosophes devait susciter l'autre par voie de réaction, et leurs dissidences devaient profiter à la vraie philosophie, à cette philosophie éternelle qui tient compte de tout, et qui fait son chemin à travers la diversité des écoles et les luttes des systèmes.

(1) *Recherche de la vérité*, p. 586.

Sur les deux auteurs que nous comparons ensemble, M. de Fontanes s'exprime de la manière suivante: « Malebranche et Condillac ont eu l'un et l'autre un mérite différent. L'imagination a quelquefois égaré le premier, mais on l'admire comme écrivain, même en rejetant ses systèmes. Condillac a plus de méthode; il s'appuie sur l'expérience, il marche plus souvent dans la voie que Locke avait tracée. Mais on voudrait trouver dans son style un peu de l'imagination de Malebranche (1). »

Si l'on adoptait entièrement l'appréciation de M. de Fontanes, on devrait mettre Condillac bien au-dessus de Malebranche comme logicien. Nous nous contenterons de ne pas le mettre au-dessous. La *Recherche de la vérité* vivra comme le *Traité des systèmes* et la *Langue des calculs*. Condillac et Malebranche ont élevé à la science logique des monuments impérissables.

(1) Lettre adressée à Laromiguière par le marquis de Fontanes.

CHAPITRE DEUXIÈME

Comparaison entre les doctrines logiques de Condillac & celles des principaux philosophes anglais du XVII[e] siècle.

Nous ne pouvons nous dispenser de comparer Condillac aux principaux philosophes anglais qui l'ont précédé. Car c'est dans la philosophie anglaise que se trouvent les origines de sa doctrine. Sans doute il se rattache aussi au mouvement d'idées suscité par le cartésianisme. Mais ce rapport n'est pas direct et immédiat. Les analogies sont bien plus frappantes et la filiation des idées plus facile à marquer, entre notre auteur et Bacon, Hobbes ou Locke.

§ 1. — Bacon et Condillac.

Condillac ne prodigue pas les citations, et il serait impossible de dégager de ses ouvrages philosophiques un ensemble d'aperçus historiques. Mais si l'on veut combler cette lacune, on pourra consulter avec fruit le 20[me] volume de ses œuvres, qui est le dernier de son *Histoire moderne*. C'est là que se trouvent ses jugements sur les philosophes qui l'ont précédé. Voyons ce qu'il pense du chancelier Bacon.

« Je n'ai pas le courage de vous parler de ceux qui, avant le renouvellement des sciences, ont tenté d'ensei-

gner l'art de raisonner. Si des tartares voulaient faire une poétique, vous pensez bien qu'elle serait mauvaise, parce qu'ils n'ont pas de bons poètes. Il en est de même des logiques qui ont été faites avant le XVIIe siècle.

« Il n'y avait alors qu'un moyen pour apprendre à raisonner ; c'était de considérer les sciences dans leur origine et dans leur progrès. Il fallait, d'après les découvertes déjà faites, trouver les moyens d'en faire de nouvelles ; et apprendre, en observant les égarements de l'esprit humain, à ne pas s'engager dans les routes qui conduisent à l'erreur. Une pareille entreprise demandait un génie sage, juste, étendu. Tel fut Bacon, chancelier d'Angleterre. (1) »

Dans les passages qui suivent celui que nous venons de citer, Condillac reconnaît que l'on peut reprocher à Bacon de « changer la signification des mots, d'en créer de nouveaux, et d'affecter un langage qui n'est qu'à lui (2), » que sa division des sciences est défectueuse, soit parce qu'il est mieux de considérer les sciences en elles-mêmes que par rapport aux facultés de l'entendement, soit parce que la division des facultés en mémoire, imagination et raison n'est que le résultat d'une analyse grossière.

Mais après ces critiques, notre auteur résume, à l'usage du prince de Parme, ce qui lui semble le plus important dans le *Novum organum*. Il rappelle, en se servant des expressions mêmes et des comparaisons de Bacon, les excès où peuvent tomber ceux qui veulent s'instruire, la nécessité des observations et des expériences, l'erreur des philosophes qui aiment mieux penser par inspiration, l'insuffisance de la méthode syllogistique. Il énumère les différentes espèces d'idoles ou de préjugés dont il faut secouer le joug.

(1) *Histoire moderne*, *Œuvres*, t. XX, p. 510. — (2) Ibid., p. 512

Le vrai moyen de déterminer nos idées, dit-il d'après Bacon, c'est de commencer par les perceptions qui viennent immédiatement des sens, de s'élever par degré, d'abstractions en abstractions, de se contenter d'abord d'axiomes peu généraux qui indiqueront des expériences et des observations.

Condillac est plus favorable à Bacon qu'à Descartes. Il dit que si les cartésiens se sont trompés en physique, c'est qu'ils se sont hâtés de voler aux principes; « ils auraient dû étudier Bacon (1). »

Les citations qui précèdent prouvent que notre auteur faisait grand cas de la méthode baconienne; et comme il entre volontiers lui-même dans les détails relatifs aux sciences particulières, nous avons le droit de comparer ses vues à celles de Bacon, sur la méthode à suivre dans les sciences physiques.

Comme nous avons déjà pu le remarquer, Condillac ne nous offre nulle part cette abondance d'aperçus et de préceptes que l'on trouve dans le *Novum organum*. Cependant il y avait beaucoup à dire, même après Bacon, sur la méthode expérimentale. Pour s'en convaincre, il suffirait de se rappeler les nombreux ouvrages publiés sur ce sujet, depuis l'époque de Condillac jusqu'à nos jours. En général, notre auteur s'est moins occupé de physique expérimentale que de physique mathématique; il était plutôt algébriste qu'observateur. Peut-être n'aimait-il pas à insister sur ces conseils pratiques, qui font en partie l'originalité du *Novum organum*. Il est à remarquer, en effet, que, dans son résumé de la doctrine de Bacon, il ne parle ni des tables de présence, d'absence et de degré, ni de la longue dissertation sur les différentes espèces de faits. Peut-être,

(1) *Œuvres*, t. XX, p. 521.

dans quelques parties des sciences physiques, les connaissances positives lui faisaient-elles défaut, comme le dit quelque part son disciple Cabanis.

Cependant, sur certains points il complète la doctrine de Bacon, et sur d'autres il la corrige. Ainsi les beaux chapitres de l'*Art de raisonner*, sur la manière dont il faut unir l'évidence de fait et l'évidence de raison, peuvent être considérés comme un utile complément de ce que dit Bacon sur l'*alliance intime et sacrée de ces deux facultés, expérimentale et rationnelle.* (1) Aux indications un peu concises du *Novum organum*, Condillac ajoute des développements intéressants, bien disposés, exprimés avec beaucoup de précision et de clarté. A propos de l'emploi des hypothèses, il nous paraît l'emporter en exactitude sur son illustre prédécesseur, qui, écrivant à une époque où il fallait surtout en combattre l'abus, devait moins se préoccuper d'en régler l'usage.

Ces dernières remarques ne nous donneront pas un seul instant l'idée d'égaler Condillac à Bacon pour les préceptes relatifs à la méthode expérimentale. Contentons-nous de dire que, par ses vues sur les hypothèses et l'analogie, sur l'union de l'évidence de fait et de l'évidence de raison, notre auteur tient un rang assez honorable parmi les législateurs de la philosophie naturelle.

Mais cette comparaison entre Condillac et Bacon doit porter non-seulement sur la méthode dans les sciences physiques, mais surtout sur la méthode générale. Ce n'est pas seulement telle ou telle science que Bacon veut réformer, c'est la connaissance humaine tout entière. Il entreprend une classification de toutes les sciences ; il décrit et combat toutes les erreurs ; il déclare, comme le fera Des-

(1) Bacon, *Novum. org. aph.* 95.

cartes, qu'il faut révoquer en doute tout ce qu'on a précédemment admis et refaire en entier l'entendement humain. « Quand on songe, dit M. de Tracy, combien il était difficile qu'une pareille idée se trouvât dans une tête humaine avec toute l'audace, toute l'activité, toutes les lumières et tous les talents nécessaires pour la faire prévaloir, on n'est pas surpris que ce phénomène ait été plus de dix-huit cents ans (à ne compter que depuis Aristote) sans nous apparaître (1). »

Comment s'y prendre pour accomplir cette immense réforme? Observer au lieu de déduire, s'élever par degrés aux généralités et aux lois, au lieu de prendre le général et l'abstrait pour point de départ : voilà ce qui, dans le *Nouvel organum*, s'applique à l'ensemble des sciences aussi bien qu'à la physique, et, comme on l'a dit, cette seule idée est toute une révolution.

Mais, en admirant la grandeur des vues de Bacon, il faut bien reconnaître avec les condillaciens ce qui lui manque par rapport à la philosophie générale. « Il ne montre point, dit M. de Tracy, les caractères de la vérité et de la certitude, ce que devrait faire une logique vraiment bonne (2). » On ne trouve pas, dans ses ouvrages, les vrais éléments de nos connaissances (3), ni les vrais principes idéologiques et logiques (4), ni une connaissance suffisante de nos facultés intellectuelles et de leurs opérations (5). « En un mot, il ne savait pas assez ce que j'appelle la science logique, pour entrer avec succès dans les détails de l'art logique qu'il voulait créer (6). »

Laromiguière signale aussi l'insuffisance de la doctrine logique de Bacon. « Quoiqu'il ait bien vu ce que tout le

(1) Destutt de Tracy, Discours préliminaire de la *Logique*, édit. Lévy, p. 78. — (2) Ibid., p. 111. — (3) Ibid., p. 112. — (4) Ibid., p. 76. — (5) Ibid., p. 111 et 132. — (6) Ibid., p. 132.

monde aurait dû voir, que le syllogisme ne va pas au fond des choses, il n'en a pas montré le vice radical (1). » L'auteur des *Leçons de philosophie* reproche encore à Bacon de ne pas avoir indiqué la source des idées moyennes dont on a besoin dans le raisonnement, de n'avoir pas cherché à mettre de l'unité dans la théorie de l'erreur, etc.

Les admirateurs de Condillac devaient naturellement indiquer les points par où celui-ci l'emporte sur Bacon. Il faut bien reconnaître que la plupart de ces observations sont justes. C'est qu'entre Bacon et Condillac il y avait eu Descartes et le *cogito ergo sum*, c'est-à dire le retour de la pensée sur elle-même. Aussi, sur bien des questions où Bacon garde le silence, Condillac parlera. Il aura une doctrine sur la certitude, sur les premiers éléments de nos connaissances, sur la génération de nos idées et les opérations de nos facultés. Non-seulement il essaiera de substituer une nouvelle méthode au syllogisme, mais il entreprendra de le frapper au cœur par sa doctrine sur les universaux, sur le progrès de nos connaissances et sur les idées moyennes.

De toutes ces observations nous pouvons conclure que, pour la logique générale, notre auteur soutient mieux la comparaison avec Bacon que pour la méthode applicable aux sciences physiques. Sur la direction générale de la pensée, il y a, dans les deux premières parties de l'*Instauratio magna*, des indications heureuses, de beaux aperçus et des mots éloquents ; mais Condillac a fait, sur toutes les questions de logique spéculative et de méthodologie, un travail d'ensemble qui porte la trace de tous les progrès antérieurs et qui en prépare de nouveaux.

(1) Laromiguière, *Leçons de philosophie*, t. I, p. 11.

§ 2. — Hobbes et Condillac.

Les éléments de philosophie de Hobbes sont divisés en trois sections, intitulées : *De Corpore, De Homine, De Cive*, c'est-à-dire du corps en général, de l'homme comme individu animé, et de l'homme comme membre de la société. Le tout commence par une *Logique*, qui se trouve faire partie de la section du corps en général « et non de la section de l'homme à laquelle elle appartient certainement davantage (1). »

Si l'on se demande comment Hobbes conçoit l'ensemble de cette première section *Du corps*, dont la *Logique* fait partie, on le verra dans ce passage de l'*avis au lecteur* (2). « L'ordre de la création a été celui-ci : *la lumière, la distinction du jour et de la nuit, l'espace, les corps lumineux, les choses sensibles, l'homme;* et après la création, *la loi*: L'ordre pour étudier toutes les choses créées sera *la raison, la définition, l'espace, les astres, les qualités sensibles, l'homme*, et enfin, l'homme étant formé, *le citoyen*. — En conséquence, dans la première partie de cette section, intitulée *Logique*, j'allume le flambeau de la raison. Dans la seconde, qui est la philosophie première, je distingue les unes des autres par des définitions soignées, les idées des choses les plus communes. La troisième traite des propriétés de l'étendue, c'est-à-dire de la géométrie, et la quatrième du mouvement des astres, et, en outre, des qualités sensibles (3). »

On voit que Hobbes suit l'ordre indiqué dans la Genèse,

(1) Destutt de Tracy, Discours préliminaire de la *Logique*, édit. Lévy, p. 141 — (2) Quand nous citons Hobbes, nous nous servons ordinairement de la traduction de la *Logique* par Destutt de Tracy. — (3) Hobbes, *Œuvres* latines. Amsterdam 1868. T. I, *Ad. lectorem.*



que l'on pourrait appeler l'ordre outologique. Il va de l'abstrait au concret.

Le plan de la *Logique* est facile à saisir. Elle se compose de six chapitres, intitulés : *De la philosophie, des mots, de la proposition, du syllogisme, des erreurs* et *de la méthode*.

Quel est, d'après Hobbes, la nature de la philosophie, quel en est l'objet, quelle en est la méthode ?

« La philosophie consiste à acquérir la connaissance des effets ou phénomènes par le moyen de leurs causes connues ou de leur génération, et réciproquement, à découvrir les causes ou la génération par la connaissance des effets mêmes, en employant toujours un raisonnement rigoureux (1). »

Cette définition de la philosophie nous en indique déjà l'objet et la méthode.

L'objet (Hobbes dit le *sujet*) ou la matière de la philosophie, c'est « tout corps dont on peut concevoir la génération, ou que l'on peut comparer à un autre sous un rapport quelconque, ou dans lequel il y a lieu à composition ou à décomposition (2). » Hobbes exclut de la philosophie la science qui s'occupe de Dieu, des anges, ou de tous les êtres qui ne sont ni des corps ni des affections des corps, « parce que, dans ces êtres, il n'y a lieu ni à composition, ni à division, ni à plus ou moins ; et, par conséquent, ils ne fournissent matière à aucun raisonnement (3). »

Quelle est maintenant la méthode philosophique ? On serait tenté d'abord de croire que Hobbes préfère l'expérience sensible. Il n'en est rien. Il exclut de la philosophie les connaissances qui ne reposent que sur l'expérience (4),

(1) Hobbes, *Œuvres latines*, t. I, p. 2. — (2) Ibid., p. 5. — (3) Ibid., p. 6. — (4) Ibid., p. 2, 6.

et il n'a pas d'autre méthode que le raisonnement (1). La seule partie de la philosophie qui ait été bien cultivée est, d'après lui, celle qui traite des grandeurs et des figures. Dans les autres parties, il n'a point encore vu de semblables travaux. « Mais, dit-il, je vais tâcher d'établir quelques-uns des principes de la philosophie universelle, dans l'espérance qu'ils germeront (2). »

Voilà donc un matérialiste qui emploie la méthode de l'idéalisme, à tel point que l'on a pu, sur ce point, signaler des analogies entre lui et Leibnitz (3). Dans l'épître au comte de Devonshire, Hobbes dit encore : « Dans les trois premières parties (logique, philosophie première, propriétés de l'étendue), je me suis fondé sur des définitions, et dans la quatrième (physique), sur des hypothèses raisonnables. »

Mais quelle est la nature du raisonnement, qui est le seul instrument de la philosophie? « Par raisonnement j'entends calcul ; or calculer c'est trouver la somme de plusieurs choses ajoutées ensemble, ou trouver ce qui reste d'une chose dont on a retranché une autre chose. Raisonner est donc la même chose qu'additionner ou soustraire (4). »

Après ces considérations sur la philosophie en général, commence la logique proprement dite. C'est le vieux cadre péripatéticien, rempli par une série d'aperçus nominalistes présentés avec beaucoup de netteté, et avec cet enchaînement rigoureux que l'on admire dans les ouvrages de Hobbes.

On peut résumer ainsi le chapitre II, sur les mots : L'homme a besoin de *notes* pour retrouver ses propres idées, et de *signes* pour les communiquer aux autres (5). Les

(1) Hobbes, *OEuvres latines*, t. I, p. 2. — (2) Ibid., p. 1. — (3) Voy. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie française au XVIIe siècle*, t. I, p. 321. — (4) Hobbes, *Op. cit.*, p. 2. — (5) Ibid., p. 7.

noms remplissent l'un et l'autre office (1). Ils sont choisis par la volonté des hommes (2). D'où il résulte que les philosophes ont le droit de faire leur langue comme ils l'entendent (3). On aurait grand tort de croire que les noms aient été fournis par la nature des choses (4). Ils manifestent nos pensées et non les choses elles-mêmes (5). De là l'inutilité de toutes ces disputes si les noms représentent la matière, ou la forme, ou le composé (6).

Il y a des noms communs ou universaux; mais les universaux ne sont pas des qualités d'une chose quelconque existant dans la nature (7). On distingue des adjectifs absolus ou relatifs, univoques ou équivoques; mais il n'y a point d'être qui soit univoque et équivoque, relatif ou absolu (8). On dit quelquefois : la même chose ne peut pas être et n'être pas; mais il faudrait se borner à distinguer des noms positifs et des noms négatifs (9).

La définition n'exprime pas la nature des choses, mais seulement nos pensées sur la nature des choses (10).

Dans le chapitre suivant, qui traite de la proposition, nous voyons paraître presque partout cette théorie de l'identité qui tient une si grande place dans la logique de Condillac.

Qu'est-ce que la proposition suivant Hobbes? « C'est un discours composé de deux noms réunis par un verbe, par lequel celui qui parle exprime qu'il conçoit que le second nom est le nom de la même chose dont le premier est aussi le nom (11). » Hobbes dit plus loin : « les deux noms excitent dans l'esprit l'idée d'une seule et même chose (12). »

Qu'est-ce que la proposition vraie? C'est celle « dont le

(1) Hobbes, *Op. cit.*, p. 8. — (2) Ibid. — (3) Ibid.. p. 9. — (4) Ibid., p. 8. — (5) Ibid., p. 9. — (6) Ibid. — (7) Ibid., p. 10. — (8) Ibid., p. 12. — (9) Ibid., p. 10. — (10) Ibid. — (11) Ibid., p. 17. — (12) Ibid., p. 18.



sujet est le nom d'une chose dont le prédicat est aussi le nom... la vérité consiste dans les paroles et non pas dans les choses (1). »

D'où viennent, par conséquent, les erreurs? Du langage. « Il n'y a lieu à vérité et à fausseté que dans l'esprit de ceux qni se servent du langage (2). » De même que les hommes doivent tous leurs bons raisonnements au discours bien compris, ils doivent tous leurs mauvais raisonnements au discours mal compris.

Hobbes admet des vérités éternelles et nécessaires; il cite comme exemple cette proposition : l'homme est un animal; et voici la conclusion qu'il en tire : « Puisqu'il y a des vérités éternelles, il est évident que la verité est dans le discours et non dans les choses. En effet, il sera éternellement vrai que *s'il existe un homme, il existe un animal;* quoiqu'il ne soit pas du tout nécessaire qu'il existe éternellement une chose appelée homme ou animal (3). »

Telles sont les principales idées contenues dans ce chapitre sur la proposition. Nous ne relèverons pas ce que cette doctrine renferme d'observations inexactes, d'assertions arbitraires, de combinaisons artificielles d'idées et de conséquences mal déduites. Nous pouvons renvoyer, pour la critique de ces théories, au chapitre Ier (1re partie) de la logique de Port-Royal. Mais on ne peut manquer d'être frappé de l'analogie qu'elles offrent avec les doctrines de Condillac.

Le chapitre suivant, sur le syllogisme, est peut-être moins curieux que ceux qui précèdent. C'est toujours l'ancienne théorie, avec plus de simplicité et moins de longueurs. Aussi, les condillaciens, qui louent Hobbes d'avoir montré l'inutilité pratique du syllogisme, pensent-ils qu'il

(1) Hobbes, *Op. cit.*, p. 20. — (2) Ibid. — (3) Ibid., p. 21.

n'a pas été assez loin. « C'est la faute du temps où il a vécu, disent-ils ; il est aisé de voir combien il était difficile d'aller jusqu'où il a été (1). » Du reste, partout où Hobbes s'éloigne des idées reçues, il s'exprime comme le fera plus tard Condillac. Il dit que le syllogisme est l'addition de trois termes, comme la proposition est l'addition de deux (2); il met dans le syllogisme l'identité qu'il a déjà mise dans la proposition (3).

Dans le chapitre V, Hobbes envisage la question de l'erreur à son point de vue particulier. Il distingue deux sortes d'erreurs, l'erreur proprement dite *erratio*, à laquelle le raisonnement est étranger, et qui se trouve dans nos sentiments et nos pensées non encore exprimés, et la fausseté, *falsitas*, qui se trouve dans nos affirmations et nos dénégations, et qui provient d'un mauvais raisonnement. Hobbes ne parle que de cette dernière espèce d'erreur, et, dans tout ce qu'il dit sur ce sujet, il se borne à des considérations relatives aux termes et aux propositions.

Hobbes termine sa logique par un long chapitre sur la méthode. Rappelant sa définition de la philosophie, il en conclut qu'il n'y a de science que des causes (τοῦ διότι), et que toute autre connaissance (τοῦ ὁ, τί) n'est que sensation. Les premiers principes de la science sont bien des perceptions, et nous les connaissons tout naturellement. Mais pour connaître les causes nous avons besoin du raisonnement.

Dans la connaissance non scientifique (τοῦ ὁ, τί), on commence par l'idée totale. Mais dans la connaissance scientifique (τοῦ διότι), on commence par les parties ou éléments, non pas de l'individu, mais de sa nature.

(1) Destutt de Tracy, Disc. prélim. de la *Logique*, p. 109. — (2) Hobbes, *Op. cit.*, p. 26. — (3) Ibid., p. 27.

Il faut connaître les *causes* communes avant de connaître les *causes* des choses singulières ; mais il faut connaître les choses singulières avant de connaître les choses communes.

On tire les choses communes des choses singulières par voie d'analyse ou de résolution.

La cause universelle est le mouvement. C'est une notion que la nature nous donne, sans que le raisonnement y soit pour rien.

Les choses universelles et leurs causes étant connues, nous aurons tout de suite les définitions de nos idées les plus simples, par exemple, du lieu et du mouvement ; puis, en employant une méthode *compositive*, nous aurons la génération de la ligne par le point, de la surface par la ligne et toute la géométrie. De la géométrie on passe, en suivant la même méthode, à cette partie de la philosophie qui traite du mouvement, puis à la physique; enfin à la morale et à la politique, dans lesquelles on considère *le mouvement des esprits*. Cependant, quand il s'agit des mouvements des esprits, on peut employer une autre méthode que la synthèse des géomètres, puisqu'on peut connaître par expérience ses propres mouvements.

Ainsi, la méthode qui conduit de la sensation aux principes est analytique, et celle qui commence par les principes est synthétique.

Telles sont, avec quelques détails que nous devons laisser de côté, les vues de Hobbes sur la méthode d'invention. On peut voir, en le lisant, que ni les préceptes qu'il donne ni les exemples qu'il cite, n'ont rien de commun avec la méthode expérimentale. C'est tantôt une analyse qui sert à dégager des notions, tantôt, et surtout, la synthèse des géomètres.

Après la méthode d'invention vient celle d'enseignement. Cette méthode est synthétique. « Une démonstration est un syllogisme ou une série de syllogismes commençant aux définitions de noms et arrivant à une dernière conclusion (1). »

D'après le simple résumé qui précède, on peut juger combien la *Logique* de Hobbes est curieuse et intéressante. Entre Bacon et Locke, Hobbes a, comme logicien, une originalité incontestable. Le titre même de son ouvrage, *Computatio sive logica*, montre une pensée fondamentale tout à fait indépendante de l'enseignement de l'école. Non-seulement cette nouvelle théorie du raisonnement et ces études sur les propositions et les termes étaient choses importantes par elles-mêmes ; mais elles devaient conduire tôt ou tard les esprits au vrai point de départ de toute recherche philosophique. « Telle est la marche de l'esprit humain quand il avance. C'est le désir de se rendre compte des raisonnements qui l'a conduit à se rendre compte des mots, et le besoin de se rendre compte des mots qui l'a mené à se rendre compte des idées ; et c'est alors qu'on est arrivé à la source de la lumière (2). »

Malheureusement Hobbes s'est arrêté tout court dans le bon chemin. Au lieu de donner pour point de départ à la logique la description des opérations de la pensée, il ne parle que rarement de ces opérations, et seulement à l'occasion des mots. Il n'est personne qui ne soit choqué de voir la logique faire partie d'une section qui a pour objet le *corps ;* et, chose singulière, le matérialisme se mêle, chez Hobbes, à l'emploi d'une méthode tout à fait idéaliste. A cet égard Hobbes est un disciple bien infidèle de Bacon.

(1) Hobbes, *Op. cit.*, p, 46. — (2) Destutt de Tracy, Disc. prélim. de la *Logique*, p. 143.



C'était un mathématicien et un homme de parti plutôt qu'un observateur, et on peut appliquer à sa logique ce que Condillac dit de sa politique : « Il avait de l'ordre, de la méthode, de la netteté, de la sagacité ; mais bien loin d'être en garde contre les préjugés que l'éducation lui avait donnés, et que les circonstances où il vivait nourrissaient en lui, il ne fit un système que pour les établir (1). »

Dans certains endroits de la *Computatio,* le nominalisme montre bien toute sa sécheresse et toute sa stérilité. C'est ainsi que, pour être fidèle à son point de vue, Hobbes considère l'erreur non en tant qu'elle existe dans la pensée, mais en tant qu'elle se trouve dans nos affirmations et nos dénégations. Toute son explication de l'erreur se réduira donc à deux ou trois remarques sur les mots. Le nominalisme condamne Hobbes à se borner à la scolastique la plus maigre, dans une question où il pourrait montrer les qualités d'un penseur.

Enfin, on peut reprocher à Hobbes de ne pas s'être dégagé assez complétement des liens du péripatétisme. Dans son ouvrage, comme dans l'*Art de penser* de Port-Royal, on trouve des aperçus nouveaux enfermés dans le vieux cadre de l'*Organum* d'Aristote. A ce point de vue, M. de Tracy a raison de dire que Hobbes est à Bacon ce que Port-Royal est à Descartes.

Mais nous devons considérer la doctrine de Hobbes moins en elle-même que dans ses rapports avec celle de Condillac. Or ce qui nous frappe d'abord en comparant ces deux doctrines, c'est l'analogie qui existe entre elles.

Hobbes et Condillac admettent également que ce qui fait la certitude d'une proposition, c'est l'identité des termes,

(1) Condillac, *Œuvres*, t. XX, p. 502.

et que ce qui fait la valeur d'nn raisonnement, c'est l'identité des propositions successives. L'un et l'autre ils ramènent toute la science au langage, et toute la méthode à la combinaison des signes. Moins observateurs que mathématiciens, ils réduisent le raisonnement à une opération d'arithmétique. Ils sont nominalistes, soit dans la question des idées générales, soit dans celle de la définition. Ces idées, qui dominent toute leur doctrine, ont pour conséquence beaucoup d'aperçus secondaires que l'on trouverait également dans la *Computatio* de Hobbes et dans les écrits logiques de Condillac.

Mais, en travaillant sur un fonds commun, les deux philosophes se distinguent cependant par des mérites divers, et chacun d'eux a sa physionomie. Hobbes l'emporte sur Condillac en ce qu'il a ouvert le chemin dans lequel celui-ci est entré. Condillac ne parle jamais, que nous sachions, de la *Logique* de Hobbes. Mais il est difficile d'admettre qu'elle lui fût inconnue. Il a donc pu profiter du travail de son devancier.

Il est encore un point sur lequel Hobbes paraît supérieur à Condillac. C'est un esprit plus conséquent. Matérialiste et nominaliste absolu, au moins en philosophie, Hobbes n'offre pas ce contraste étrange que nous trouvons dans Condillac, entre le système de la sensation transformée et les démonstrations de la spiritualité de l'âme et de l'existence de Dieu. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles il y a dans Hobbes quelque chose de plus net et de plus franc, moins de subtilités et de détours que dans Condillac. On lit Hobbes dans son latin; on peut le suivre et le comprendre. Mais il serait souvent bien difficile de démêler le fil des pensées de Condillac, s'il n'avait pas écrit en français.

Mais après avoir rendu justice aux mérites du philosophe anglais, nous ne devons pas oublier ce qui peut être à l'avantage de notre auteur. D'abord Condillac a développé ce que Hobbes n'avait fait souvent qu'indiquer. Écoutons ce que dit Laromiguière à propos du raisonnement, des idées générales et du langage : « Hobbes ne distingue pas le raisonnement du syllogisme ; » mais Condillac « nous apprend ce que nous faisons quand nous pensons et quand nous raisonnons (1). » « Hobbes avait dit que le raisonnement est un calcul, et, quoiqu'il paraisse avoir eu le sentiment de cette vérité, il n'a fait que l'énoncer, ou du moins il ne l'a prouvée que par des exemples, et, par conséquent, il ne l'a pas prouvée. Ce que Hobbes avait dit sans le prouver, Condillac l'a dit et l'a prouvé (2). » Réduisons cet éloge comme il convient, puisque rien n'a été prouvé ni par l'un ni par l'autre ; toujours est-il que Condillac a élaboré, approfondi l'idée qu'il avait empruntée à Hobbes. « Après Hobbes et plusieurs autres philosophes, ... Condillac a traité à diverses reprises des idées générales, et il a répandu sur cette question une grande lumière. Il a vu, il nous a fait voir infiniment mieux qu'on ne l'avait fait avant lui combien le raisonnement dépend du langage (3). »

Nous sommes de l'avis de Laromiguière, en faisant nos réserves sur le degré de vérité des doctrines communes aux deux philosophes. Il est certain que, dans plusieurs cas, les courtes indications de Hobbes sont devenues dans Condillac des théories richement développées ou des formules neuves et piquantes. De ce côté donc le philosophe français a une supériorité incontestable. Il l'emporte encore sous d'autres rapports.

La logique, dans Hobbes, n'a pas pour point de départ

(1) *Leçons de philosophie*, t. I, p. 11. — (2) Ibid., p. 397. — (3) Ibid.. t. II, p. 298

l'étude de nos facultés. Condillac comprend mieux les rapports de cette science avec la psychologie. C'est par là surtout que ses traités sur l'art de penser se distinguent absolument de toutes les logiques faites sur le plan de l'*Organum* d'Aristote. Ce genre de mérite nous en rappelle un autre. Si Condillac n'est pas toujours bon observateur, il proclame au moins toujours la nécessité de l'observation et de l'expérience. Hobbes, au contraire, sacrifie continuellement la méthode expérimentale au raisonnement et au calcul.

§ 3. — Locke et Condillac.

Ce n'est pas dans la logique un peu sèche et à moitié péripatéticienne de Hobbes qu'il faut chercher les origines de la doctrine de Condillac, mais bien plutôt dans l'*Essai sur l'entendement humain*. Condillac reconnaît lui-même que son véritable maître est Locke. « Si je me suis fait, dit-il, pour vous instruire, une méthode simple et claire, si j'ai réussi à vous donner des connaissances, ou du moins à vous préparer à en acquérir, c'est à ce philosophe, Monseigneur, que j'en ai surtout l'obligation, puisque c'est lui qui a le plus contribué à me faire connaître l'esprit humain. Je ne puis pas dire, comme il l'aurait pu lui-même, que personne ne m'a ouvert la route dans laquelle je suis entré : car il me l'a ouverte et même aplanie dans bien des endroits (1). »

Nous n'entreprendrons pas une analyse complète de l'*Essai sur l'entendement humain*. Toutes les parties de cet ouvrage ne se rapportent pas également au sujet qui nous occupe. Indiquons seulement ce qui peut fournir matière

(1) Condillac, *Œuvres*, t. XX, p. 526. et t. VI de l'*Histoire moderne*.

à des rapprochements avec les doctrines logiques de Condillac.

Locke montre un véritable esprit philosophique lorsqn'il déclare que, pour faire un bon usage de notre entendement, nous devons d'abord en examiner la capacité, et voir avec quels objets il peut ou ne peut pas avoir à faire (1). Il comprend très-nettement quelles parties de la psychologie il faut connaître pour étudier les questions de logique. Ce ne sont pas les théories sur la nature de l'âme, mais « les différentes facultés de connaître qui se trouvent dans l'homme (2). »

Mais pour résoudre ce problème capital auquel se ramène celui de la valeur de nos connaissances, quelle méthode suivra l'auteur? Il examinera « pied à pied, d'une manière claire et *historique*, par quels moyens notre intelligence vient à se faire des idées des choses (3). »

Voilà cette fausse méthode qui a causé toutes les erreurs de l'empirisme et du sensualisme, qui confond sans cesse deux questions distinctes, celle des facultés qui produisent nos connaissances et celle du développement historique de ces connaissances, et qui résout la première par la seconde.

Il est aisé de reconnaître jusqu'à présent l'analogie de la doctrine de Condillac avec celle de Locke. Comme son prédécesseur, Condillac est convaincu de la nécessité de faire passer, avant toute théorie logique, la question des facultés et celle de l'origine des idées. Mais il tombe dans la même erreur de méthode que Locke, lorsqu'il s'agit d'ordonner et de résoudre ces différents problèmes.

L'application de cette méthode conduit Locke à faire la

(1) *Essai sur l'entendement humain*, préface de l'auteur, vers la deuxième page. Voy. aussi Avant propos, § 1. — (2) Avant propos, § 2. — (3) Ibid.

guerre aux idées innées, et à placer l'origine de toutes nos connaissances dans les sens et la réflexion. Condillac ira plus loin. Il combattra non-seulement l'innéité des idées, mais aussi celle des facultés ; et au lieu d'admettre deux sources de nos idées, il n'en admettra qu'une seule, la sensation.

Mais si la thèse de Condillac n'est, sur certains points, que l'exagération de celle de Locke, toute différence disparaît quand il s'agit de l'origine et de la valeur des idées absolues. Sur cette question, Locke est aussi systématique, aussi exclusif que possible, et Condillac n'a pas besoin de l'exagérer.

Nous n'avons l'idée de substance, dit Locke, ni par sensation ni par réflexion; mais c'est que *nous ne la connaissons du tout point d'une manière distincte*. « Le mot *substance* n'emporte autre chose à notre égard qu'un certain sujet indéterminé que nous ne connaissons point... mais que nous regardons comme le *soutien* des idées que nous avons (1). » Condillac dit à peu près la même chose : « La substance ne se conçoit même pas, mais on l'*imagine* pour servir de lien, de soutien aux qualités que l'on conçoit (2). »

Sur la substance personnelle, Locke devrait être, ce semble, moins négatif que Condillac, puisqu'il ne supprime pas la conscience ; mais en confondant l'identité avec cette même conscience, c'est-à-dire l'être avec une de ses facultés, il prélude bien à la doctrine paradoxale qui fera de l'âme une collection de sensations.

L'idée de corps, suivant Locke, est *une combinaison d'idées simples* (3) ; suivant Condillac, c'est « cette collec-

(1) Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. I, ch. III, § 18. — (2) Extrait raisonné du *Traité des sensations*. — (3) *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XXIII, 3.

tion de qualités que vous voyez et touchez quand l'objet est présent (1). » Locke fait de l'idée d'espace une donnée des sens (2); Condillac l'explique par la coexistence des sensations (3). Pour Locke et pour Condillac, la durée n'est que la succession de nos idées (4). Nous n'avons point d'idée positive de l'infini (5), dit Locke; nous n'avons point d'idée de l'infini, dit Condillac (6).

En somme, on voit que, sur la question des idées absolues, l'empirisme vaut le sensualisme, et que la doctrine de Condillac n'est autre que celle de Locke, quelquefois précisée et mieux dégagée.

Le troisième livre de l'*Essai sur l'entendement humain* roule tout entier sur une des questions qui ont le plus occupé Condillac et son école, la question du langage. Sur bien des points l'opinion de Locke est plus exacte et plus sage que ne le sera plus tard celle de Condillac ou de M. de Bonald. Ainsi, il montre, sans beaucoup de profondeur, mais aussi sans exagération, l'intervention nécessaire des mots dans les idées abstraites, l'utilité d'une langue bien faite et l'inconvénient des disputes de mots (7). A propos de l'origine du langage, il remarque (ce que l'on oubliera plus d'une fois après lui) que les langues sont filles de nos facultés spirituelles. « On peut, dit-il, dresser des perroquets à former des sons articulés; cependant ces animaux ne sont nullement capables de langage..... il était nécessaire que l'homme fût capable de se servir de ces sons comme signe de ses conceptions intérieures (8). » Sur les erreurs dont le langage est la cause, les observations de Locke sont intéressantes et judicieuses, et il n'avance nulle

(1) Extrait raisonné. — (2) *Essai*, etc.. liv. II, ch. XIII, § 2. — (3) *Traité des sensations*, part. II, ch. VIII, § 24. — (4) Ibid., part. I, ch. IV, § 17. *Essai*, liv. II. ch. XIV, § 5. — (5) *Essai*, liv. II, ch. XVII, § 16. — (6) *Traité des sensations*. part. II, ch. VIII, § 27. — (7) *Essai*, liv. III. ch. I, 3, 4. — (8) Ibid., § 1, 2.

part ce paradoxe insoutenable, que toutes nos erreurs viennent des imperfections du langage.

Jusqu'ici nous ne voyons rien à reprendre dans la doctrine de Locke sur le langage. Mais nous cessons d'être de son avis quand il nous dit que « les mots tirent leur origine d'autres mots qui signifient des idées sensibles (1). » Locke cite comme exemple le mot *esprit*, qui, primitivement, signifiait souffle. Mais expliquera-t-on de la même manière l'origine des mots *je*, *moi*, *être*, etc.? il est permis d'en douter.

Ailleurs, Locke nous semble exagérer la part de l'arbitraire dans la signification des mots. Il reconnaît bien que l'usage la détermine jusqu'à un certain point, mais il soutient qu'elle est arbitraire en ce sens que les mots signifient seulement les idées vraies ou fausses de celui qui s'en sert. Ainsi, pour l'un le mot *or* signifie la couleur jaune, pour l'autre un solide, pour l'autre une matière malléable ou fusible, etc. L'idée de tel homme, ajoute Locke, peut correspondre plus ou moins soit aux choses, soit aux idées d'autrui ; mais ce n'est là qu'une hypothèse (2). Nous croyons que, si l'on s'en tenait à ces aperçus de Locke, le langage serait d'une part inexplicable, d'autre part indépendant de toute règle. Locke lui-même nous montre ce qu'il y a d'excessif dans sa doctrine, lorsqu'après avoir dit d'une manière absolue que la *signification des mots est arbitraire* (3), il atténue cette proposition par des distinctions sur les différentes espèces de mots, lorsqu'il dit, par exemple, que *les noms des idées simples sont les moins douteux* (4), que *les noms des idées simples emportent des idées qui ne sont nullement arbitraires* (5).

(1) *Essai*, liv. III, ch. I, § 5. — (2) Ibid., § 2, 6. — (3) Ibid., § 8. — (4) Ibid. — (5) Ibid.



Voici maintenant, dans le chapitre III, *sur les termes généraux*, une des opinions les plus importantes de l'école empirique. « Ce qu'on appelle général et universel n'appartient pas à l'existence réelle des choses, mais c'est un ouvrage de l'entendement qu'il fait pour son propre usage, et qui se rapporte uniquement aux signes (1). » « L'idée d'une licorne est aussi certaine, aussi constante et aussi permanente que celle d'un cheval (2). »

Cette doctrine sur les idées générales a son corollaire dans la théorie de la définition. Locke maltraite naturellement les définitions par le genre et la différence (3), et il parle quelquefois de la définition en général comme s'il ne s'agissait que de la définition des mots (4).

Nous avons déjà rencontré ces doctrines dans Condillac, et nous les avons discutées et appréciées. C'est un point sur lequel nous ne reviendrons pas. Nous n'indiquerons pas non plus, dans les divers chapitres de ce troisième livre de l'*Essai*, tous les passages qui peuvent fournir matière à une comparaison avec Condillac. Ce serait surcharger cette étude de détails fatigants. Contentons-nous de remarquer que Locke n'a pas cet art de disposer ses idées, cette précision et cette élégance que l'on admire dans Condillac, mais qu'il est souvent plus abondant, plus judicieux et plus instructif.

Le quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain* est le plus important, au point de vue de la Logique. C'est là que Locke tire de tout ce qui précède des conséquences importantes, sur la valeur de nos connaissances et sur la méthode.

On peut, à notre avis, partager en trois groupes les cha-

(1) *Essai*, ch. III, § 2. — (2) Ibid., § 19. Ces asssertions ne semblent guère d'accord avec ce qu'on lit au § 28 du ch. VI. — (3) Ibid., liv. III, ch. III, § 10, et ch. IV, § 4. — (4) Ibid., ch. IV, § 6.

pitres dont ce livre se compose. Les six premiers se rapportent soit à la valeur, soit à l'étendue de la connaissance humaine. Ceux qui suivent, depuis le septième jusqu'au onzième, traitent principalement des axiomes, de notre existence personnelle et de l'existence de Dieu, trois points fondamentaux sur lesquels Locke se propose sans doute de corriger les idées cartésiennes. Tout le reste roule sur les moyens d'augmenter nos connaissances et de combattre l'erreur.

La valeur de la connaissance humaine est établie par la théorie des idées représentatives et par celle du jugement comparatif qui en est la conséquence. Le critérium de la certitude est la conformité des idées avec leurs objets (1). Un philosophe de nos jours (2) a montré avec force les germes de scepticisme contenus dans la théorie des idées représentatives. Locke lui-même (3) se pose l'objection qu'on lui a si souvent faite : Si nous ne sommes en rapport qu'avec nos idées, comment pouvons-nous savoir si elles sont conformes ou non à la réalité? Il essaye d'y répondre en distinguant les idées simples, comme celles de la blancheur et de l'amertume, et les idées archétypes, comme les vérités morales et mathématiques, des idées complexes de substance, de genre et d'espèce. Mais cette explication, en établissant entre nos différentes idées une comparaison qui est à l'avantage des idées simples et des idées archétypes, ne lève ni pour les unes ni pour les autres les difficultés qu'engendre l'hypothèse des idées représentatives.

Nous ne dirons rien de la théorie du jugement comparatif, qui a été réfutée avec non moins de force que celle

(1) *Essai*, liv. IV, ch. IV, § 18. — (2) M. Cousin, qui, dans le Cours de 1829, consacre deux leçons aux idées représentatives. — (3) Dans le ch. IV *De la réalité de la connaissance*.



des idées représentatives (1). Remarquons seulement que cette théorie n'étant applicable qu'aux jugements dérivés, condamnait, pour ainsi dire, Locke à être très-faible sur la valeur logique des facultés intuitives.

Les conséquences de ce qui précède se trouvent dans le chapitre III, sur l'étendue de la connaissance humaine. « Notre connaissance, dit Locke, est plus bornée que nos idées (2). » Cela se comprend dans le système de Locke. Car nous pouvons avoir plusieurs idées sans être sûrs de leur conformité avec les objets, et sans apercevoir leur convenance entre elles.

Locke applique le principe que nous venons de citer à divers objets de notre connaissance. Que savons-nous sur la matière? Notre esprit ne saurait apercevoir aucune relation entre les qualités des corps et nos sensations (3), ni, par conséquent, entre les qualités premières et les qualités secondes, et les hypothèses que l'on a faites sur ce sujet sont absolument vaines. Nous n'avons aucune connaissance scientifique des corps et nous ne pouvons en prévoir les effets (4). La connexion nécessaire des idées peut nous guider quand il s'agit des qualités géométriques de la matière (5); mais pour les autres qualités, elle nous fait défaut. On voit ici les conséquences du système des idées représentatives substitué à la description exacte du fait de la perception. Ajoutons qu'il manque aussi à Locke une théorie de la connaissance inductive. Quand il parle de l'expérience, il semble réduire la signification de ce mot à ce qu'on entend ordinairement par expérience personnelle (6).

La connaissance que nous avons des esprits est encore

(1) Voir deux autres leçons du Cours de 1829, série II, t. III. — (2) *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, ch. III, § 6. — (3) Ibid., § 13. — (4) Ibid., § 26. — (5) Ibid., § 15. — (6) Ibid., ch. XII, § 9.

plus bornée que celle que nous avons des corps (1). Nous formons bien quelques idées superficielles d'un *esprit* par la réflexion que nous faisons sur notre propre esprit (2), mais nous ne savons rien des anges et de leurs différentes espèces (3) ; nous ne savons rien de l'action de l'esprit sur le corps (4), et si nous avons des idées de matière et de pensée, nous ne saurons jamais peut-être si un être purement matériel peut ou ne peut pas penser (5).

Locke revient sur l'idée de substance, et naturellement il ne lui accorde pas une grande valeur. D'après lui, toutes les idées de substance étant des idées complexes, nos recherches sur les substances n'aboutissent qu'à nous faire trouver quelques idées simples qui coexistent ou ne coexistent pas avec l'idée complexe que nous avons déjà (6), et nous n'apercevons pas de connexion nécessaire entre ces idées (7).

On voit dans quelles étroites limites Locke renferme la connaissance humaine, quand il s'agit des corps, des esprits, et de la substance. Il est plus affirmatif sur les mathématiques et la morale. Ces sciences, dit-il, peuvent être établies rigoureusement par voie de déduction (8).

Mais, pourrait-on dire à Locke, pour déduire, il faut partir d'un principe. Quelle est donc votre opinion sur les principes de la connaissance ou axiomes ?

Comme on l'a remarqué (9), Locke est un des premiers qui aient signalé le danger des principes abstraits. Mais il faut avouer qu'ici l'esprit critique l'entraîne trop loin. D'abord il confond presque toujours les propositions universelles et absolues avec les généralités contingentes, et cette

(1) *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, ch. III, § 17. — (2) Ibid., § 27. — (3) Ibid. — (4) Ibid., § 28. — (5) Ibid., § 6. — (6) Ibid., § 9. — (7) Ibid., § 10. — (8) Ibid., § 18 et 19. — (9) Cousin, série I, t. III, p. 181.

confusion remplit une grande partie du quatrième livre de l'*Essai* (1). Ensuite, il prétend que les axiomes ne sont d'aucun usage. « Je serais fort aise, dit-il, qu'on me montrât quelque science fondée sur ces axiomes généraux : *ce qui est est*, *il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas* (1). » C'est à ces derniers axiomes qu'il assimile tous les autres. Il n'y voit que des propositions verbales (3) et identiques (4), et, par conséquent, complétement frivoles.

Il est facile d'apercevoir les analogies qui existent, sur tous ces points, entre les vues de Locke et celles de Condillac. On trouve, dans l'auteur français comme dans l'auteur anglais, la théorie des idées représentatives et celle du jugement comparatif. Sur l'étendue de nos connaissances, Condillac est critique et négatif comme Locke. Les deux philosophes confondent les propositions absolues avec les généralités contingentes. Tous les passages du *Traité des systèmes* qui se rapportent aux principes abstraits ne font que reproduire, quant au fond, la doctrine énoncée par Locke dans le chapitre VII de son 4ᵉ livre et dans plusieurs endroits du livre 1ᵉʳ. Seulement Condillac étend à de nouveaux systèmes les explications que Locke avait renfermées dans les principes abstraits en vogue de son temps ; aux vues générales de Locke, il ajoute des analyses détaillées, ingénieuses et solides (5). Enfin la doctrine de l'identité des termes dans les propositions absolues est commune aux deux auteurs, avec cette différence que l'idendité est pour Locke un objet de raillerie, et pour Condillac la marque même de l'évidence.

(1) Cousin, série II, t. III, p. 315. — (2) *Essai*, liv. IV, ch. VII, § 11. — (3) Ibid., ch. VIII, § 2. — (4) Ibid., ch. VII, § 11. Suivant M. Cousin, Locke est peut-être le premier qui ait introduit dans la langue philosophique le terme de *proposition identique*. — (5) Cousin, série I, t. III, p. 101.

Nous n'avons pas besoin d'insister sur ce que dit Locke de la certitude de l'existence personnelle et de l'existence de Dieu. En montrant que notre propre existence ne nous est donnée que par l'expérience, il n'ajoute rien, quant au fond, à ce qu'avait dit Descartes. A propos de l'existence de Dieu, il se contente d'opposer l'argument *à posteriori* à la preuve *à priori* des cartésiens.

Quels sont maintenant les moyens d'augmenter nos connaissances? Ce ne sont pas les maximes (1). Ce sont les comparaisons entre des idées claires et distinctes désignées par des noms fixes (2); c'est l'appréciation des probabilités, ce sont les hypothèses, etc. Locke donne sur ce sujet des préceptes assez exacts quoique un peu superficiels. Malheureusement il en a compromis d'avance la valeur et l'efficacité par l'insuffisance de sa doctrine sur la connaissance primitive. Il fait des réflexions très-justes sur les défauts de la méthode syllogistique (3); mais, sur les moyens d'y suppléer, il donne des indications si vagues qu'on le soupçonnerait presque de n'avoir pas lu le *Novum organum*.

Le chapitre XX sur les causes de nos erreurs est peu original, mais plus sensé que le passage de l'*Essai sur l'origine des connaissances* où Condillac attribue toutes nos erreurs aux imperfections du langage. Les causes de l'erreur sont, suivant Locke, le manque de preuves, le défaut d'habileté à les faire valoir, le manque de volonté d'en faire usage, les fausses probabilités, les passions, l'autorité.

Tels sont, en résumé, les principaux aperçus logiques contenus dans l'*Essai sur l'entendement humain*.

Dans le cours de cette analyse, nous avons fait de nom-

(1) *Essai*, liv. IV, ch. XII, § 5. — (2) Ibid., § 6. — (3) Ibid., ch. XVII, § 6.

breux rapprochements entre Locke et Condillac. Cela doit suffire pour montrer à quel point le second est redevable au premier. Mais, en signalant ces analogies, nous ne voudrions rien ôter à Condillac de son originalité. Il y a, selon nous, de grandes différences entre le sage Locke et l'auteur de tant de hardis paradoxes. Locke n'était pas géomètre, dit Voltaire, il n'avait pu s'astreindre à la fatigue des démonstrations. Or, un homme étranger aux mathématiques n'aurait pu faire ni l'*Art de raisonner,* ni la *Langue des calculs.*

Condillac, en appréciant l'œuvre de son prédécesseur, indique lui-même indirectement par quels côtés il s'en distingue. « L'*Essai sur l'entendement humain*, dit-il, est neuf pour le fond et en général pour les détails; et Locke y montre une sagacité singulière, soit qu'il observe, soit qu'il raisonne sur ses observations. Mais il manque d'ordre : en négligeant de mettre les choses en leur place, il tombe dans des répétitions; il ne rapproche pas les observations qui peuvent s'éclairer mutuellement; il n'en recueille pas toutes les conséquences; il laisse échapper des vérités qu'il semblait devoir saisir; et il devient quelquefois obscur et même peu exact..... il n'a pas observé que l'évidence consiste uniquement dans l'identité, et il n'a pas connu que la plus grande liaison des idées est le vrai principe de l'art de penser. Il touchait presque à toutes ces découvertes; et il eût pu les faire, s'il eut traité son sujet avec plus de méthode (1). »

Ce passage montre assez bien jusques à quel point Condillac relève de lui-même, malgré tout ce qu'il doit à Locke. Seulement, là où Condillac et ses disciples voient

(1) Condillac, *Histoire moderne*, t. XX des *OEuvres complètes.*

des perfectionnements, nous ne voyons le plus souvent que des exagérations et un pas de plus dans la voie du paradoxe. N'importe, il y a progrès de Locke à Condillac, par cela seul qu'il y a un travail considérable. Condillac est plus loin de la vérité que son devancier; mais il devait y ramener ses successeurs par voie de réaction. Tôt ou tard ses assertions étranges et son intrépidité logique dans le développement d'un système erroné, devaient provoquer un retour au cartésianisme et au platonisme, désormais épurés par la critique et plus sûrs de leur méthode.

CHAPITRE TROISIÈME

Comparaison entre Condillac et ses principaux disciples.

Après Condillac, les logiciens de son école sont Destutt de Tracy et Laromiguière. Le premier semble avoir compris l'insuffisance de la doctrine du maître sur la question de la certitude, et il essaie de combler cette lacune en partant des mêmes principes. Nous devons donc, pour être complétement édifiés sur la valeur de ces principes, examiner jusqu'à quel point il a réussi dans son entreprise. Quand à Laromiguière, il a profondément modifié les théories condillaciennes. Il ne sera donc pas sans intérêt de rechercher si ces changements l'ont rapproché ou éloigné de la vérité.

§ 1. — Condillac et Destutt de Tracy.

« Nous devons expliquer sans ambiguïté en quoi consiste la certitude ou l'incertitude de tous nos jugements, et la vérité ou la fausseté de toutes nos propositions (1). » C'est ainsi que s'exprime Destutt de Tracy à la fin du *Discours préliminaire* placé en tête de sa *Logique*. C'est donc surtout la question de la certitude qu'il examine dans cet

(1) Destutt de Tracy, *Logique*, t. I, édit. Lévy, 1825, p. 171.

ouvrage, et on peut ajouter que ce problème a été l'occupation de toute sa vie (1).

Attachons-nous à ce point capital, au milieu de tous les détails, fort intéressants du reste, dont la *Logique* est remplie. L'auteur distingue, dans un raisonnement, plusieurs jugements, dans un jugement, plusieurs idées. Mais toutes nos idées, dit-il, ou presque toutes, sont composées de nombreux éléments que nous avons réunis par différentes opérations intellectuelles. Ces idées sont susceptibles d'être bien ou mal faites (2). Pour en apprécier la valeur, il faut donc remonter jusqu'aux premiers éléments de ces idées, jusqu'à nos perceptions simples (3). Il faut arriver jusqu'à un premier fait dont nous puissions prononcer avec assurance que nous en sommes sûrs. « Quand ce principe sera établi..... on pourra faire voir clairement que tous les jugements subséquents que nous portons ne sont qu'une suite d'un premier jugement certain (4). »

Ce premier fait, dont nous pouvons prononcer avec assurance que nous en sommes certains, nous est fourni, suivant Destutt de Tracy, par la sensibilité. Mais qu'entend-il par sensibilité ? « Je réunis et confonds, dit-il, dans la faculté générale de sentir ce que l'on a coutume de distinguer en affections et connaissances... Notre faculté de connaître vient et dépend de celle d'être affecté et lui donne naissance à son tour ; elle sont intimement liées et inséparables. »

Plus loin, l'auteur ajoute que la distinction de nos manières d'être, en actives et en passives, en volontaires et

(1) Il le déclare lui-même dans une lettre adressée à M. Chevrier de Corcelles, président du tribunal civil de Bourg et auteur d'un *Traité des abstractions*. Cette lettre a été publiée pour la première fois dans une notice sur M. de Corcelles, par son parent, M. Edmond Chevrier. — (2) *Logique*, p. 200. — (3) Ibid. — (4) Ibid., p. 201.



involontaires, ne repose que sur des circonstances relatives aux organes, et ne fait rien au sentiment que nous en avons (1). Partout dans l'exposition de sa doctrine, il affecte d'employer indistinctement les mots *sentiment*, *conscience, impression*, *perception.*

Ainsi, le premier fait dont nous soyons certains, c'est notre sentiment (2). « Le sceptique le plus déterminé est sûr de sentir ce qu'il sent (3). »

Voici donc la base de toute certitude, l'*inconcussum quid*, le *cogito ergo sum* de Destutt de Tracy.

Mais, pour l'auteur de la *Logique,* le sentiment est non-seulement la première chose, mais aussi la *seule* dont nous soyons originairement sûrs (4). D'où l'on tire cette conclusion, bien différente de la règle de l'évidence, que Descartes déduisait de son fameux aphorisme : « Nous ne pouvons jamais rien connaître que par ce sentiment et relativement à lui (5). » *Nos impressions*, *nos affections*, *nos perceptions enfin... sont pour nous les seules choses réelles et vraiment existantes* (6). *Ce que nous sentons est tout pour nous* (7).

Cela posé, où en sommes-nous sur la question de la certitude? Si l'on s'en tient à ce qui précède, nous sommes à la fois absolument ignorants et absolument infaillibles : ignorants, puisque nous ne savons que penser de l'existence réelle de tout ce que nous appelons des êtres, à commencer par nous-mêmes (8); infaillibles, puisque nous ne nous trompons jamais sur nos sentiments et que nos sentiments sont tout pour nous (9). L'auteur aperçoit cette double conséquence, mais il nous promet des explications

(1) *Logique*, p. 203. — (2) Ibid., p. 204, 208. — (3) Ibid., p. 205. — (4) Ibid., p. 207. — (5) Ibid., p. 208. — (6) Ibid. — (7) Ibid., p. 209. — (8) Ibid., p. 208, 209. — (9) Ibid., p. 209.



qui nous montreront, dit-il, le fort et le faible de la connaissance humaine.

Ces nouvelles explications porteront sur les causes de nos erreurs. C'est dans la théorie des causes de l'erreur que Destutt de Tracy va chercher celle de la certitude.

Il distingue deux espèces d'idées : 1° Les idées simples, c'est-à-dire les sensations ; 2° les idées composées, c'est-à-dire les idées des êtres et de leurs différentes espèces, les souvenirs, les jugements, les désirs ou volitions. Or, voici ce que l'on peut dire sur ces différentes espèces d'idées. Nos pures sensations ou idées simples sont absolument certaines, parce qu'elles consistent uniquement dans le sentiment que nous en avons. Nos idées composées, quoique vraies quant à leurs éléments, peuvent être fausses par les jugements qui s'y mêlent.

Mais pourquoi les jugements eux-mêmes sont-ils faux ? « Aucun de nos jugements pris en lui-même et isolément n'est ni ne peut être faux (1). » En effet, de même qu'avoir une idée c'est sentir, de même *juger c'est encore sentir* (2). Dès lors cet acte de juger doit participer à l'infaillibilité de celui de sentir, dont il n'est qu'un cas particulier (3). D'où vient donc l'erreur ? « Un homme n'a tort que parce que son jugement n'est pas conséquent à d'autres jugements antérieurs ; car, comme actuel et isolé, il est irréprochable (4) ; » et, en définitive, nos jugements ne sont faux que *par l'imperfection de nos souvenirs.*

Telle est l'opinion de M. de Tracy sur la cause de nos erreurs. Mais on se souvient qu'il avait laissé en suspens la question de la certitude, et qu'il avait promis de faire connaître, par ses explications sur l'erreur, le *fort* et le *faible* de la connaissance humaine. C'est sans doute pour

(1) *Logique*, p. 227. — (2) Ibid. — (3) Ibid., p. 228. — (4) Ibid., p. 232.

tenir cette promesse qu'il glisse la phrase suivante à la fin de son chapitre sur l'erreur. « Nos erreurs ne peuvent avoir d'autre cause (que l'imperfection de nos souvenirs), comme notre certitude ne peut en avoir d'autre que la certitude de ce que nous sentons actuellement (1). »

Après avoir indiqué les causes de la certitude et de l'erreur, M. de Tracy montre comment se développent les effets de ces causes.

« Un premier souvenir est une chose essentiellement différente de la sensation qui l'a causé (2); » « il la représente, si l'on veut, il ne la reproduit pas (3). » Ce premier souvenir est simple d'abord, et par conséquent infaillible (4). « Cependant, si j'y joins le jugement qu'il est la représentation d'une impression antérieure..... il devient une perception composée (5), » et, par conséquent, sujette à l'erreur.

Ici une objection se présente. On a dit précédemment que le souvenir faisait la fausseté du jugement; on dit maintenant que le jugement fait la fausseté du souvenir. L'auteur formule l'objection. « Il y a là un cercle vicieux, dit-il (6), » et il essaie de la résoudre par des explications qu'il a peut-être tort d'appeler des *éclaircissements*. Dans ces explications, il nous conduit de l'impression simple au souvenir simple, d'un premier souvenir exact à un second souvenir également exact, d'un premier jugement exact à un second jugement encore exact; puis il arrive à une troisième manière de juger et de se souvenir qui est inexacte, parce qu'elle a la prétention d'être complète; et, pour prouver ce dernier point, il nous renvoie à un des précédents chapitres, où il a insisté sur la dégradation des

(1) *Logique*, p. 238. — (2) Ibid., p. 246. — (3) Ibid. — (4) Ibid. — (5) Ibid. — (6) Ibid., p. 247.

idées dans les souvenirs successifs (1). Et voilà comment l'auteur croit sortir du cercle vicieux dans lequel il est tombé.

Destutt de Tracy continue de mêler si intimement la théorie de l'erreur à celle de la certitude, qu'il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui nous autorise à croire de ce qui nous oblige à douter. Arrêtons-nous un instant à ce qu'il dit de l'existence des choses distinctes du moi. Quand une sensation agréable a cessé malgré moi, « je dois trouver dans le souvenir de cette sensation l'idée de n'avoir pas cessé par le fait de moi, qui désirais la prolonger, et par suite, d'avoir cessé par le pouvoir d'un autre être que moi (2). » Il existe donc des êtres distincts de moi.

Mais voici une difficulté : S'il existe des êtres distincts de nous, il faut que nos idées leur soient conformes. Dès lors la cause de l'erreur consiste dans l'absence de conformité des idées avec les objets, et non pas seulement dans l'imperfection des souvenirs.

Pour répondre à cette objection, l'auteur reprend, en s'appuyant sur des raisons de sens commun, la thèse de la réalité des choses extérieures, et il plaisante agréablement sur Berkeley. Puis il conclut en ces termes : « Bien que l'existence de ces êtres mérite d'être appelée réelle, et bien que nos idées, pour être justes, doivent être conformes à cette réalité, cependant ces idées sont toujours tout pour nous ; elles sont toujours justes quand elles sont bien enchaînées (3). » Cette conclusion est tournée et retournée sous bien des formes différentes, mais toujours la même quant au fond.

Mais c'est maintenant surtout que l'imperfection des

(1) *Logique*, p. 217. — (2) Ibid., p. 260. — (3) Ibid., p. 378.

souvenirs va faire sentir sa funeste influence. Quand nous avons appris qu'il existe d'autres êtres que nous, « le danger de l'imperfection de nos souvenirs s'est prodigieusement accru (1), » car toutes nos idées ont pris nécessairement un nouveau degré de complication. Nos idées générales, entre autres, sont devenues « de véritables surcomposés (2). » Ajoutons à cela la manière graduelle, confuse et fortuite dont nous nous formons au langage, les liaisons qui s'établissent entre nos idées. « C'est comme un clavecin dont toutes les touches auraient quelque adhérence entre elles ; elles s'ébranleraient réciproquement (3). »

Si nous nous pénétrons bien de tous ces faits, nous verrons que « la seule difficulté de constater l'identité des matériaux de nos jugements successifs (4) » est une cause bien suffisante de nos erreurs. Pourquoi, par exemple, est-il vrai de dire qu'un changement dans nos dispositions personnelles change nos jugements? Parce que « l'effet de ces dispositions n'est autre que de produire en moi une représentation inexacte de l'idée qui m'a frappé dans d'autres temps (5). » C'est donc un cas particulier de l'imperfection de nos souvenirs. On peut ramener à la même cause l'influence du tempérament, du sexe, de l'âge, de la maladie, sur nos jugements (6). Les erreurs même du rêve s'expliquent par l'imperfection de nos souvenirs (7), et l'absence d'erreurs en mathématiques vient de l'exactitude de nos souvenirs (8).

Il ne faut pas, du reste, que la vue de ces erreurs nous fasse tomber dans le scepticisme. Car il y a « un fonds commun, un type, un modèle général que nous pouvons appeler la *raison*, le *bon sens*, le *sens commun* (9). » Les

(1) *Logique*, p. 284. — (2) Ibid. — (3) Ibid., p. 286. — (4) Ibid., p. 287. — (5) Ibid., p. 289. — (6) Ibid., p. 291. — (7) Ibid., p. 292. — (8) Ibid., p. 290. — (9) Ibid., p. 293.

impressions premières sont justes, on l'a prouvé, et, quand aux composés et aux surcomposés de ces éléments primitifs, il dépend toujours de nous d'éviter les fautes qui peuvent y introduire quelque erreur (1).

Telles sont les principales idées contenues dans la *Logique* de Destutt de Tracy. On voit que, fidèle à la pensée exprimée au commencement de l'ouvrage (2), il s'est occupé surtout de la partie scientifique de la logique. En rapprochant les résultats auxquels il vient d'arriver de ce qu'il a dit dans ses *Eléments d'idéologie* sur l'importance des signes, il conclut que, pour bien raisonner, « il ne s'agit jamais que de connaître la valeur des mots et les lois de leur assemblage (3), » qu'il suffit de savoir l'idéologie et la grammaire pour savoir toute la logique (4), que la seule manière de définir c'est de remonter aux idées élémentaires (5), etc.

Sa théorie du raisonnement et du jugement est remarquable, et nous devons en dire un mot en finissant ce résumé. Ce n'est ni la théorie scolastique, d'après laquelle les idées générales renferment les idées particulières, et les propositions générales sont la cause et la source de la vérité des propositions particulières (6), ni celle de Condillac, *déjà bien supérieure à la précédente* (7), d'après laquelle les jugements sont des équations algébriques, et les raisonnements des suites d'équations. Condillac a fait un grand pas, mais « il s'est arrêté à la moitié du chemin en faisant les deux termes de la proposition égaux entre eux, et le vrai est de dire que c'est l'ancien petit terme qui est réellement le grand; dans tous nos jugements quelconques, l'extension des deux idées comparées étant la

(1) *Logique*, p. 294. — (2) Discours prélimin., p. 12, et ch. I, p. 172. — (3) Ibid., p. 298. — (4) Ibid. — (5) Ibid., p, 304. — (6) Ibid., p. 182. — (7) Ibid., p. 189.



même, parce qu'elle est toujours égale à celle du sujet, l'opération intellectuelle consiste à sentir que le sujet comprend l'attribut; et nos raisonnements sont des séries de jugements successifs par lesquels on voit que ce premier attribut en comprend un second, le second un troisième, et ainsi de suite, en sorte que le premier sujet renferme le dernier attribut (1). »

Destutt de Tracy n'admet pas que le raisonnement soit une opération de calcul, une addition ou une soustraction; mais il le regarde volontiers comme une *substitution d'expression*, ou une série de traductions (2). Seulement il ajoute que ces substitutions ont pour fondement cette unique opération qui consiste à voir qu'une idée est renfermée dans une autre. Pour lui, tout raisonnement est un *sorite* (3).

On reconnaît sans peine, dans l'ouvrage que nous venons d'analyser, les principales théories de l'école condillacienne. Destutt de Tracy rattache toutes nos idées au fait unique de la sensation (4). Sous le nom de faculté de sentir il désigne ce que l'on distingue ordinairement en affections et connaissances (5). Il ne fait que tirer les conséquences logiques de cette doctrine dans les propositions suivantes : « Nous ne voyons jamais rien que nos propres idées (6). » « Nous n'avons point d'idées de substances (7). » Les êtres « ne consistent pour nous que dans les impressions qu'ils nous font (8). » Nominaliste dans la question des idées générales, il combat les définitions par genre et différence (9), il ramène la logique à la grammaire (10), et le raisonnement à une substitution d'expressions (11).

(1) Disc. prélimin., p. 189. — (2) Ibid., p. 334. — (3) Ibid. — (4) Ibid., p. 200. — (5) Ibid. — (6) Ibid., p. 210. — (7) Ibid., p. 236. — (8) Ibid. — (9) Ibid., p. 304. — (10) Ibid., p. 298. — (11) Ibid., p. 334.

Tels sont les principaux traits de ressemblance qui existent entre la doctrine de Destutt de Tracy et celle de Condillac. Mais en constatant l'influence du maître, on ne peut méconnaître l'originalité du disciple. On sait que, dans son idéologie, il substitue au système des facultés tel qu'il est dans Condillac, un autre système plus simple qui réduit tout à quatre manières de sentir : La sensation proprement dite, le souvenir, le jugement et le désir ou la volonté. En logique, il attaque avec force la doctrine de l'identité(1); il crée une théorie nouvelle du raisonnement. Quoique moins spiritualiste en psychologie que Condillac, il comprend mieux que lui combien Descartes a eu raison de donner pour base à la logique l'étude de la pensée. Sur la question des causes de l'erreur, il porte ses regards bien au delà du fait matériel du langage auquel s'était arrêté Condillac. Surtout, comme nous l'avons dit, il semble avoir compris que la grande lacune de la logique condillacienne était l'insuffisance des théories sur la certitude.

Si l'on tient compte de cette part d'originalité ainsi que du talent et de l'énergie de M. de Tracy, on sera convaincu que ses travaux sur la logique sont un des efforts les plus vigoureux que l'on ait pu faire pour asseoir une doctrine solide sur les fondements posés par Condillac. Examinons donc en quelques mots si la tentative a été heureuse. C'est un point qui a son importance pour les conclusions que nous devrons tirer à la fin de cet ouvrage.

Nous ne nous attacherons qu'aux deux grandes questions que l'auteur confond en une seule et qui remplissent toute sa *Logique ;* les questions de la certitude et de l'erreur.

Et d'abord, Destutt de Tracy a-t-il consolidé la base psy-

(1) *Logique*, p. 182 et suiv.

chologique du système? nous ne le pensons pas. Quand il a dit, en faisant violence à la langue : sentir un souvenir, sentir un rapport, sentir une volonté (1), il croit avoir démontré qu'en effet, le souvenir, le jugement, la volonté ne sont que des faces diverses de la sensibilité (2). Mais ce ne sont là que des combinaisons de mots purement arbitraires, et cela ressemble plus d'une fois à des expédients d'argumentation. A chaque instant, nous voyons l'auteur substituer, dans l'exposition et le développement de son système, de pures assimilations verbales à l'observation des choses, et il en résulte une confusion de langage doublement choquante chez un de ces écrivains qui se flattent surtout d'être clairs et de déterminer exactement le sens des mots.

On ne peut donc regarder comme solidement établie la théorie des facultés qui sert de base à la logique de M. de Tracy. Dès lors, il sera difficile de bâtir sur ce fond ruineux. Mais voyons l'auteur à l'œuvre.

Assurément Destutt de Tracy entrevoit une importante vérité, savoir l'infaillibilité de la connaissance primitive. Mais tout ce que sa logique peut renfermer de vrai est corrompu dans le germe par la doctrine de la sensation, associée à une sorte de réminiscence des idées représentatives de Locke. Quand l'auteur nous dit : « nous ne pouvons rien connaître que par ce sentiment et relativement à lui (3), » ou bien « nos idées sont tout pour nous (4), » il élève contre la certitude une objection qui ne sera jamais résolue.

Comme on l'a vu précédemment, il résulte de ce principe que nous sommes absolument infaillibles et plongés

(1) On n'a qu'à lire les premières lignes des *Éléments d'idéologie* pour trouver ces expressions et d'autres semblables. — (2) C. f. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, article D. de Tracy, par M. F. Bouillier. — (3) *Logique*, p. 208. — (4) Ibid., p. 278.

dans une ignorance absolue; et comme la question de la certitude ne peut pas en rester là, on prend le parti de la ramener à celle de l'erreur. C'est là une singulière façon de disposer les problèmes. Car il y a quelque chose de plus pressé que de savoir comment nous nous trompons, c'est de pouvoir affirmer avec certitude une vérité quelconque.

Ainsi désormais les deux questions de la certitude et de l'erreur vont être mêlées ensemble, ou plutôt celle de la certitude sera presque entièrement effacée et ne reparaîtra que de loin en loin dans quelques remarques isolées. Voici, du reste, le fond de l'argumentation de Destutt de Tracy. Il traduit de mille manières l'opposition qu'il a déjà marquée entre l'infaillibilité du sentiment primitif et ce qu'on peut appeler la subjectivité de ce sentiment. Il tourne et retourne la même antithèse, en allant d'une opération plus simple à une opération plus compliquée. L'idée primitive est vraie, dit-il, mais elle est altérable; le jugement isolé est vrai, mais l'erreur se glisse dans la série des jugements, etc. A travers tout cela la certitude est affirmée; la cause de l'erreur est affirmée; la première par opposition à la seconde et réciproquement; mais nous n'avons pas fait un seul pas en avant; la difficulté est reproduite, elle n'est pas résolue.

Au fond cette interversion des questions et ces éternels ajournements cachent le cercle vicieux suivant : la seule cause d'erreur est l'imperfection de nos souvenirs; donc la connaissance primitive est infaillible. La connaissance primitive est infaillible; donc l'erreur a pour cause l'imperfection des souvenirs.

Ainsi Destutt de Tracy ne peut trouver ce qu'il poursuit avec tant d'ardeur, la certitude. Il la compromet tout d'abord par ses premières vues sur la faculté de con-

naître ; puis, en la demandant à la théorie de l'erreur, il ajoute à nos perplexités sans nous donner aucune assurance. Enfin, pour sortir de cet impasse, il est obligé de sortir du système, et de dire avec tout le monde : *Nous avons tous plus ou moins la puissance d'éviter l'erreur* (1); *nous avons la raison, le bon sens, le sens commun* (2).

Nous n'examinerons pas en détail les considérations sur notre propre existence et sur l'existence des corps. L'auteur insiste surtout sur la seconde ; il réfute assez longuement l'idéalisme de Berkeley, et le meilleur de ses arguments est emprunté à l'idée de cause (3). Mais comme s'il craignait que le lecteur n'oubliât de faire au scepticisme sa part, il reprend d'une main ce qu'il a donné de l'autre : « Bien que l'existence de ces êtres, dit-il, mérite d'être appelée *réelle*, et bien que nos idées, pour être justes, doivent être conformes à cette réalité, cependant ces idées sont toujours tout pour nous (4). » Ailleurs il parle d'impressions, de pures sensations qui sont probablement les mêmes, ou du moins très-analogues chez tous les hommes (5). Mais il nous tient ce langage au moment où il vient de disserter sur les différences d'organisations considérées comme causes d'erreur.

Il est donc clair que, dans la question de certitude, l'auteur des *Éléments d'idéologie* n'a pas triomphé des difficultés inhérentes à la philosophie de la sensation.

A-t-il été plus heureux dans sa théorie de l'erreur?

Remarquons d'abord que, d'après ses principes, on peut soutenir que l'erreur est absolument impossible. Une idée remplace une idée, et a la même valeur par cela seul qu'elle est une idée comme la première. Mais, dit l'auteur,

(1) *Logique*, p. 293. — (2) Ibid., p. 292. — (3) Ibid., p. 260. — (4) Ibid., p. 298. — (5) Ibid., p. 293.

c'est le jugement qui fait l'erreur. Je lui réponds, en empruntant ses propres paroles, que tout jugement est une idée (1), et participe à l'infaillibilité de l'idée. — Cela prouve que l'erreur est non pas dans nos jugements pris un à un, mais dans leur suite. — Mais pourquoi une suite de jugements, c'est-à-dire un raisonnement ne participerait-il pas à l'infaillibilité du jugement? Nous devons alors expulser l'erreur du raisonnement considéré comme acte isolé, et la reléguer dans la démonstration qui se compose d'une suite de raisonnements. Mais où nous mènera un tel système d'explications? Vous verrez que, pour en finir, il faudra bien dire quelque chose de *la conformité de l'idée et de l'objet* (2), condition que Destutt de Tracy introduit à la dérobée dans son argumentation, comme pour faire passer un paradoxe à la faveur d'une réflexion juste.

Pour savoir si une opinion est vraie ou fausse, il suffirait, dit-on, de se rappeler les idées que l'on a eues précédemment de la même chose. — Mais il y a des hommes qui ont cru toute leur vie que le soleil tournait autour de la terre. Dès lors comment l'idée d'autrefois peut-elle corriger celle d'aujourd'hui? — Il faut, dit l'auteur, que cette idée soit conforme à l'objet. — Voilà, en effet, la véritable question (3). Destutt de Tracy a soin d'associer quelquefois cette condition à celle de l'accord des jugements entre eux; mais quand la première a servi de passeport à la seconde, il s'en débarrasse bien vite pour revenir à ses assertions systématiques et exclusives. « L'homme n'a tort *que* parce que son jugement n'est pas conséquent à d'autres jugements antérieurs, etc., etc. (4). »

(1) *Logique*, p. 227. — (2) Ibid., p. 230. — (3) Il va sans dire qu'en adoptant ici cette expression *conformité de l'idée avec l'objet*, nous de lui donnons pas le même sens que les partisans des idées représentatives. — (4) *Logique*, p. 232.

Ainsi le seul examen des principes de De.tutt de Tracy nous fournit des présomptions très-fortes contre sa théorie de l'erreur. Mais examinons les preuves qu'il donne.

Pour démontrer sa thèse, que nos erreurs viennent de l'imperfection de nos souvenirs, il l'applique aux faits. Il raconte à la manière de Condillac, dans le *Traité des sensensations*, l'histoire du développement de nos connaissances. Mais cette histoire est purement hypothétique. L'auteur en convient lui-même (1), sans s'apercevoir que par cet aveu il compromet d'avance la solidité de sa conclusion. Il nous avertit aussi (2) qu'il va réunir toutes les facultés au lieu de les étudier séparément, comme l'a fait Condillac dans le *Traité des sensations*. Mais faire ainsi l'histoire hypothétique de nos connaissances et tout mêler de parti pris, n'est-ce pas le moyen de faire dire aux faits tout ce que l'on veut et seulement ce que l'on veut? Et cependant, même après s'être ainsi mis à l'aise, Destutt de Tracy nous cite des faits qui se refusent absolument à ses explications, le rêve par exemple (3). Comment admettre, en effet, que l'illusion du rêve, qui consiste à prendre une conception pour une perception, ait pour cause unique l'imperfection de nos souvenirs?

En réalité Destutt de Tracy prouve que beaucoup d'erreurs viennent de l'imperfection des souvenirs; il montre encore très-bien comment les chances d'erreur augmentent à mesure que nos idées se compliquent davantage. Mais que l'imperfection de nos souvenirs soit la *seule* cause de l'erreur, c'est ce qui nous paraît insoutenable.

Nous avons cru devoir discuter ces théories de la certitude et de l'erreur, pour soumettre à une dernière épreuve les principes logiques de l'école de Condillac. Nous n'avons pas

(1) *Logique*, p. 243. — (2) Ibid. — (3) Ibid., p. 292.

les mêmes raisons d'examiner la théorie du raisonnement formulée par M. de Tracy. Cette théorie, qui remplace le syllogisme par le sorite, nous semble contestable en plus d'un point. Mais, à tout prendre, elle est originale, intéressante, plus approfondie que celle de Condillac. Elle restera dans la science avec une foule d'excellentes observations et de fines analyses, ou plutôt, pourquoi ne pas dire que tout restera dans l'œuvre d'un esprit vigoureux et sincère, d'un écrivain pur et facile comme M. de Tracy ?

§ 2. — Condillac et Laromiguière.

La logique tient une place importante dans les *Leçons de philosophie* de Laromiguière. L'auteur reproduit, dans ses points fondamentaux, la doctrine de Condillac. A l'exemple de son devancier, il accorde beaucoup aux mots; il se déclare en faveur du nominalisme dans la question des idées générales; il repousse comme essentiellement vicieuse la forme syllogistique, et il soutient que tout raisonnement est une série de propositions identiques. Il n'admet pas plus que Condillac la définition par le genre et la différence; il attache une grande importance à la définition de nom, et, parmi les définitions de choses, il vante surtout celle qui se fait par la génération des idées. Ajoutons à cela que Laromiguière s'est fait l'interprète des paradoxes les plus hardis de la *Langue des calculs* dans un *Discours* où, sans se prononcer positivement pour les opinions qu'il expose, il les soumet de nouveau à l'appréciation des hommes éclairés.

On voit combien, jusqu'à présent, la ressemblance est grande entre les deux auteurs que nous comparons. Mais celui qui a modifié si profondément la psychologie de Con-

dillac ne peut moins faire que d'apporter quelque changement à sa logique.

Condillac faisait de la sensation le principe de toutes nos facultés et la source de toutes nos idées. Laromiguière s'éloigne de lui sur ces deux points. En ce qui concerne les facultés, il prouve qu'il est impossible de tirer l'attention de la sensation, et, pour les idées, il établit avec non moins de force qu'elles n'ont pas une origine unique.

Or, quel est le procédé de méthode qui le conduit à ce résultat? Ce n'est pas cette analyse de raisonnement qui a été uniquement préconisée par Condillac, et qui consiste à remonter à un fait initial dont tous les autres ne sont que les transformations, procédé légitime dans certains cas, mais que l'on ne peut généraliser qu'en partant de cette supposition très-contestable, qu'il y a toujours un fait unique, un élément générateur d'où dérive tout le reste. Le procédé dont se sert Laromiguière est l'analyse descriptive, la seule que l'on puisse appliquer à l'étude des êtres divers, des causes et des natures diverses, parce qu'elle tient compte de la diversité des faits et des caractères.

Non-seulement Laromiguière emploie l'analyse descriptive, mais il a soin d'expliquer en quoi elle consiste et quel en est l'usage. A la vérité, il fait honneur de l'invention à Condillac. Mais l'exemple qu'il cite ne prouve pas que ce dernier ait eu une idée bien nette de l'emploi et de la légitimité de ce procédé. Nous pouvons donc constater, dans les *Leçons de philosophie*, un progrès incontestable par rapport aux écrits logiques de Condillac, puisque, sans exclure l'analyse de raisonnement, Laromiguière fait une juste part à l'analyse descriptive.

En général, quand Laromiguière emprunte les idées de

Condillac, il les complète et les élabore, il les développe ou les précise. S'il prend dans le *Traité des systèmes* la matière de sa première leçon sur la *méthode*, il choisit parmi les vues de Condillac, il les condense, il les éclaircit par des exemples. S'il lui emprunte sa doctrine sur l'identité dans le raisonnement, il la creuse et l'approfondit, il lui donne de la consistance, il en montre la portée et résout les objections qu'elle fait naître. Les considérations un peu longues auxquelles se livre Condillac sur les différentes espèces de signes, sont résumées de la manière la plus heureuse dans les préambules si intéressants et si précis des deux discours *sur l'identité dans le raisonnement* et sur la *Langue du raisonnement*.

Il est des points sur lesquels Laromiguière mitige et adoucit Condillac. S'il adopte la théorie condillacienne de l'identité, il insiste avec force sur ce qu'il appelle identité partielle. Au lieu de dire qu'une science se réduit à une langue bien faite, il se contente d'avancer, sans trop insister, que les langues sont des méthodes analytiques. Au lieu de sacrifier complétement la synthèse, il n'en parle pas. Il essaie de distinguer la méthode d'invention et celle de doctrine que Condillac avait pris à tâche de confondre. Enfin, il entrevoit la diversité des méthodes suivant les objets, tandis que Condillac n'aperçoit partout qu'une méthode unique.

Non-seulement Laromiguière atténue et corrige les idées de Condillac. Mais lorsqu'il lui arrive à lui-même de formuler, d'une manière absolue, une méthode systématique et exclusive, il la modifie dans l'application. Ainsi, après nous avoir dit, au commencement du cours, qu'une science n'est que la transformation d'un fait primitif, il nous recommande plus loin de ne pas confondre la cause

avec le principe. S'il a le tort de vouloir, à propos de l'origine des idées, enlever d'assaut la solution du problème, il exprime quelque part en termes formels et il pratique jusqu'à un certain point la méthode qui consiste à aller de l'état actuel des idées à leur état primitif. S'il interprète mal et applique à contre-sens cette maxime que, *pour connaître une idée, il faut en épier l'origine*, il nous fait sentir cependant qu'elle a un côté vrai.

Laromiguière nous semble tenir à la fois du XVIIe et du XVIIIe siècle. Il se rattache au dernier par la critique hardie, par la vive souplesse et l'exactitude mathématique ; il possède, en outre, les qualités particulières aux condillaciens, un grand amour de l'unité, une méthode quelquefois artificielle mais toujours savante, un dédain profond pour les vérités banales, pour les choses vulgaires de la science, enfin, cette clarté d'exposition, cette simplicité séduisante que nous admirons dans presque tous les philosophes de l'école idéologique.

Mais Laromiguière est aussi l'homme du XVIIe siècle. Sans y revenir de dessein prémédité, il en retrouve en partie les doctrines larges, abondantes, élevées, ou du moins il prépare le retour de ces doctrines. On sait combien est vive son admiration pour Condillac, mais les coups qu'il lui porte sont mortels. Du système condillacien corrigé, refondu, il dégage un nouveau système dont quelques parties seront pour la science des acquisitions définitives. La théorie de l'origine des idées, telle que Laromiguière la conçoit, est un immense progrès sur celle de Condillac. A part une terminologie un peu bizarre, et le mélange de la sensibilité et de l'intelligence, c'est presque celle que l'on adopte généralement aujourd'hui. Le disciple de Condillac aperçoit des horizons qui avaient échappé à toute l'école

de Locke, et il remonte, en suivant un chemin nouveau, jusqu'à Descartes et Malebranche.

Cette réunion de qualités diverses, ce don de représenter à lui seul une double tradition, font bien de Laromiguière un homme du XIXe siècle. Nous reconnaissons encore notre contemporain à l'esprit conciliant par lequel il se distingue de Condillac, à ces reproches qu'il fait aux philosophes de recommencer toujours la science, et d'être uniquement frappés de l'opposition des systèmes (1). Sans doute l'œuvre de l'éclectisme sera reprise par d'autres, et avec beaucoup plus d'éclat. Mais on ne doit pas oublier que Laromiguière est l'homme d'une époque de transition. Il prépare les progrès, plus encore qu'il ne les réalise ; il se trouve si exactement sur la limite de deux âges, que sa pensée se modifie d'une année à l'autre, comme on peut s'en assurer en comparant les deux volumes de ses *Leçons de philosophie*.

L'importance et la signification de ce fait n'ont pas échappé à M. Cousin. « Les changements insensibles, dit-il, préparent les révolutions durables..... Ce qui caractérise l'ouvrage de M. Laromiguière, comme ce qui en fait l'importance, est donc précisément ce mélange, ou pour ainsi dire cette lutte de deux esprits opposés, de deux systèmes contraires, lutte d'autant plus intéressante que l'auteur n'en a pas le secret, d'autant plus sérieuse qu'elle est plus naïve (2). » Voilà, en effet, un écrivain qui a été l'éditeur des œuvres de Condillac, qui s'est pénétré de la doctrine du maître au point de la faire passer dans les habitudes de son esprit, qui l'a défendue dans un premier essai des plus remarquables (3). Cet écrivain lit et relit les œuvres de

(1) *Leçons de philosophie*, t. II, p. 64, 7e édit.— (2) *Les Leçons de Laromiguière jugées par MM. Cousin et de Biran*, p. 6. — (3) Le *Discours sur le raisonnement* publié en 1805.

Condillac, en s'efforçant, comme il le raconte lui-même (1), de fortifier et de compléter certaines parties de sa doctrine. Cependant, sans inspiration étrangère, sans parti pris d'innovation, il est amené, par la seule force de la vérité, à réagir contre le système séduisant dont il subit encore l'empire. N'est-ce pas bien là l'esprit français, encore courbé sous le joug d'une doctrine étroite et exclusive, mais déjà se relevant par son propre ressort, et sans devenir encore ni écossais ni allemand?

Nous pouvons conclure de ce qui précède que, si Condillac l'emporte sur Laromiguière par le mérite de l'invention et l'étendue des travaux, Laromiguière a sur lui l'avantage d'être plus souvent dans le vrai et de mieux représenter les diverses tendances de la philosophie française.

Si nous comparons les deux philosophes au point de vue de la méthode d'exposition et du style, nous trouverons entre eux des différences qui sont souvent à l'avantage de Laromiguière. Les *Leçons de philosophie* sont bien plus faciles à lire et à comprendre que les écrits logiques de Condillac. On y trouve moins de détours et de subtilités, et plus de cet esprit « simple, naturel et naïf, qui n'ôte rien, n'ajoute rien, voit les choses comme elles sont et les énonce comme il les voit (2). » Au point de vue du style, en dehors des qualités communes aux deux écrivains, telles que l'analogie et la limpidité, il y a souvent dans Laromiguière plus de charme et de force, quelque chose de travaillé, de condensé et de vivant tout à la fois, que l'on trouverait difficilement dans Condillac. A part quelques passages du *Traité des systèmes*, où l'arme du ridicule est maniée avec une habileté supérieure, Condillac

(1) *Leçons de philosophie*, t. I, p. 102. — (2) Ibid.

a ordinairement l'impassibilité de l'algébriste et la froideur hautaine de l'homme qui n'a pas de contradicteurs sérieux. Laromiguière est moins inaccessible à la passion. Sans doute il ne cherche pas les effets oratoires, et ce qui échauffe et soutient sa parole, c'est surtout l'amour de la science et le sentiment du vrai. Mais il a devant lui un auditoire; il se défend contre de nombreuses objections; il disserte et combat tout à la fois. Alors, au milieu de son exposition claire et correcte, il s'anime par la contradiction, il laisse éclater sa haine contre les ambages et les équivoques, et, à deux ou trois reprises, il se souvient du *ridiculum acri*.

Il n'est pas nécessaire de pousser plus loin ce parallèle entre Condillac et Laromiguière. Ce que nous avons dit suffit pour nous permettre de tirer de cette comparaison le principal enseignement qu'elle renferme, savoir que les théories condillaciennes ne pouvaient survivre à leur auteur qu'en subissant des modifications profondes.

CONCLUSION

Arrivé au terme de cette étude, il ne nous reste plus qu'à en présenter, en quelques mots, les principaux résultats.

Condillac a consacré à la science logique plusieurs ouvrages importants, dont on admire à la fois la belle ordonnance et l'excellent style, et qui, se complétant les uns les autres, forment un ensemble des plus remarquables. Dans ces divers ouvrages, il touche à toutes les questions qui sont l'objet de la logique, et si, dans certaines parties de sa doctrine, il suit la voie tracée par ses prédécesseurs, il en est d'autres où sa part d'originalité est incontestable.

Résumé des principales thèses logique de Condillac.

Les principales thèses de la logique condillacienne peuvent se résumer ainsi : Lorsque nous croyons apercevoir quelque chose hors de nous, nous n'apercevons en réalité que notre pensée; les qualités des objets ne sont que nos propres modifications transportées au dehors; et, quant aux substances et aux causes, nous en ignorons absolument la nature. L'esprit humain doit donc se borner à mettre de l'ordre et de la liaison dans ses pensées; il doit en former une sorte de système idéal semblable aux mathématiques. L'analyse consiste dans l'ordre et la liaison des idées ; l'art d'écrire n'est encore que l'ordre et la liaison des idées. L'analogie fait les langues et les méthodes, elle fait le génie lui-même. L'identité entre les deux termes d'une proposition et entre plusieurs propositions successives, tel est le crité-

rium de la certitude. On est certain parce qu'on va du même au même. La vieille règle cartésienne qui prescrit de conserver l'évidence dans le raisonnement doit être remplacée par celle-ci : ne perdez pas le sentiment de l'analogie. Il faut non-seulement aller du connu à l'inconnu, mais chercher l'inconnu dans le connu. Les diverses parties d'une science ne sont que les transformations successives d'une idée fondamentale. Le progrès d'une proposition identique à une proposition identique et le raisonnement, c'est la même chose. Le raisonnement n'est qu'un calcul, et les méthodes de calcul s'appliquent à toutes les sciences. Comme les idées générales ne sont que des mots, le raisonnement ne porte que sur des mots, et c'est une opération purement mécanique. Soit qu'il faille rechercher la vérité, soit qu'il faille la démontrer, la méthode est la même, et cette méthode est l'analyse. Les seules définitions utiles sont les définitions de nom et celles qui se font par la génération des idées. Enfin, non-seulement les langues sont des instruments d'analyse, mais ce sont des méthodes analytiques. La langue est la science elle-même.

Tels sont les points saillants de la doctrine logique de Condillac. Ces théories sont développées à travers une foule de considérations empruntées aux sciences particulières. Condillac semble se complaire dans les applications plutôt que dans les principes. Il n'a pas, comme certains philosophes, cette conscience psychologique toujours présente, qui permet de rayonner vers la circonférence sans abandonner le centre. Il prend la logique, pour ainsi dire, par le dehors. Il y arrive par la grammaire, par l'art d'écrire, par la physique, par le calcul.

Essayons de nous élever à une vue générale de cette doctrine et d'en préciser le caractère.

Le but avoué de Condillac est d'amener le triomphe de l'expérience et de l'analyse. Il insiste presque autant que Locke sur la nécessité de la méthode expérimentale, et l'analyse est le grand mot qui reparaît continuellement dans ses traités de logique. Mais l'analyse telle qu'il la décrit n'est qu'une synthèse, comme l'a remarqué Maine de Biran, et, tout partisan qu'il est de l'expérience, il n'a guère le sentiment de la réalité. S'agit-il de la connaissance des objets matériels? il parle de la perception extérieure comme Malebranche, et il n'a rien qui rappelle l'esprit et la méthode de Bacon. Est-il question de l'âme? il substitue à la description des faits un système tout à fait artificiel. Ce serait donc mal définir la doctrine de notre auteur que d'en faire simplement une des variétés de l'empirisme, et le positivisme de nos jours aurait grand tort de prendre Condillac pour un de ses ancêtres. Dans les théories que nous venons d'étudier, il y a de l'empirisme, puisque l'idée de l'absolu en est bannie; il y a de l'idéalisme, puisque la connaissance n'a pour point de départ qu'un phénomène subjectif, et pour objet que l'idée elle-même; il y a surtout du nominalisme, puisqu'on soutient qu'une science n'est qu'une langue bien faite. Nous dirons volontiers que c'est une sorte d'algèbre empirique, c'est-à-dire un système où tout est idéal, où tout dépend du bon choix des signes, où, comme dans le calcul, tout n'est que la transformation d'un fait primitif, mais où rien ne rappelle ces nombres immuables que Pythagore opposait à la perpétuelle mobilité des choses finies.

Côtés défectueux de [ce]tte doctrine.

Ce système est assurément un des plus curieux dont l'histoire de la philosophie nous offre l'exemple. Mais, après mûr examen, nous avons cru devoir nous prononcer contre la plupart de ces théories neuves et piquantes qui

ont charmé quelque temps le public français. Comme corps de doctrine, la logique condillacienne nous semble avoir fait son temps. C'est pure chimère, à notre avis, de vouloir y ramener les esprits et de regarder Condillac comme le véritable représentant de la philosophie française. Au vrai, Condillac n'a été, dans l'histoire de notre philosophie, que le représentant extrême d'une réaction momentanée. A ce point de vue, il ne saurait être, non plus que Malebranche, son antipode, le philosophe du XIXe siècle. Nous sommes sortis du condillacisme pour n'y plus rentrer. L'évolution a été complète; la doctrine a vécu ce qu'elle avait a vivre, et ses plus fervents adeptes ont été les premiers à réagir contre elle.

Le principal tort de Condillac est de tout rapetisser à force de vouloir identifier les choses les plus diverses. Ce défaut se montre chez lui jusque dans l'emploi de certaines formes de style. De là cet abus des propositions réciproques, qui donne à sa doctrine un air si étrange et si paradoxal; de là ces formules restrictives qui ne servent qu'à éluder les questions sous une fausse apparence de précision et de méthode. Mettre tout dans tout, définir les choses par leurs contraires; dire que toute langue est une méthode et que toute méthode est une langue; ramener l'art au naturel et le naturel à l'art; dire que la métaphysique *n'est que* l'analyse, que la logique *n'est que* la grammaire; que le raisonnement *n'est qu'une* opération de calcul; qu'une science *n'est qu'une* langue, est-ce là un défi porté au bon sens du lecteur ou un appel fait à sa curiosité? Dans tous les cas, c'est ce qu'on ne nous fera jamais accepter comme doctrine philosophique et comme explication des choses.

Mais devons-nous nous arrêter à une conclusion pure-

rement négative? N'avons-nous entrepris ce long et pénible travail que pour entasser des ruines? A Dieu ne plaise.

Part d'éloges qu'elle mérite.

Remarquons d'abord qu'une doctrine, même fausse, peut contribuer puissamment au progrès de la science. Nous sommes convaincus, par exemple, que Spinosa est souvent dans l'erreur; mais ce qui ne paraît pas moins certain, c'est qu'il a rendu de grands services à la philosophie. Un auteur a beau se tromper; s'il nous force de creuser nos idées, s'il tire d'un principe toutes les conséquences qu'il renferme, si, dans la défense d'un système erroné, il donne l'exemple de ces qualités d'esprit que l'on doit déployer dans la recherche et la démonstration de la vérité, il instruit les autres hommes, il les pousse en avant, et, tandis qu'il égare ses disciples, il rend service à ses adversaires.

Il est peu de philosophes auxquels ces observations s'appliquent mieux qu'à Condillac. En logique, sinon en psychologie, c'est un esprit tout à fait conséquent. Quoi de plus propre à nous montrer la valeur logique du sensualisme que toutes ces propositions si nettement paradoxales, qu'il développe avec une subtilité et une obstination qui tiennent de l'idée fixe? Quand on s'en va répétant que nous ne faisons que transporter nos sensations au dehors, que nos idées générales ne sont que des mots, que le raisonnement est quelque chose de mécanique, etc., etc., le principe d'où dérivent de telles conséquences est jugé; la démonstration par l'absurde est complète, et le moment approche inévitablement où l'esprit sera remis dans la voie de la vérité.

Ce résultat est ici d'autant plus important que Condillac, dans cette longue suite d'ouvrages qu'il a consacrés à la logique, soulève et résout à sa manière tous les pro-

blèmes. Quand on lit l'*Art de penser* de Port-Royal, on est tenté de croire que la vieille querelle des universaux est tombée dans un éternel oubli; la théorie des définitions de mot et de chose ne semble pas offrir la moindre difficulté ; et si l'on partage les doutes d'Arnauld et de Nicole sur l'utilité du syllogisme, on n'en éprouve aucun sur sa valeur démonstrative ou sur la nature du raisonnement. Mais Condillac remue tout et met tout en question; sa critique provoque la discussion, aiguillonne la pensée et prévient ce sommeil où se laissent aller quelquefois les écoles dogmatiques.

L'école condillacienne, à travers toutes ses erreurs, fait preuve quelquefois d'une originalité incontestable. Elle a horreur, ce semble, des banalités et des lieux communs. L'esprit éclectique du XIXe siècle, désireux d'augmenter le trésor des connaissances humaines, attentif à recueillir les moindres parcelles de vérité, pèche souvent par une circonspection qui va jusqu'à la timidité. Sous ce rapport Condillac est pour nous d'un bon exemple, avec sa passion de l'unité et ses vives formules. Sans doute, chez lui, les vues systématiques ne sont pas précédées d'une analyse suffisante. Mais nous qui avons tant analysé, tant décrit, exposé sous tant de formes la distinction des choses, pourquoi ne procéderions-nous pas désormais par synthèses hardies à la manière de Condillac?

Du reste, tout n'est pas faux dans ces formules que nous avons écartées comme théories philosophiques. Qu'on les restreigne dans certaines limites, qu'on cesse de les prendre à la lettre, et on les trouvera souvent très-justes et très-heureuses, attrayantes par leur nouveauté, faciles à retenir et utiles à citer toutes les fois que l'on a besoin d'exagérer une vérité pour la faire mieux comprendre.

Nous avons reproché à Condillac de substituer l'hypothèse à l'expérience et de n'avoir pas toujours le sentiment de la réalité. Mais s'il était porté quelquefois à mettre ses idées à la place des faits, il avait les qualités voisines de ce défaut. Il excellait dans l'art d'interroger la nature humaine, de demander à l'observation la confirmation d'une théorie, de raconter les faits, de les lier entre eux et de choisir parmi leurs circonstances. On n'a qu'à se tenir en garde contre les erreurs dans lesquelles il tombe, et on pourra gagner beaucoup à le prendre pour modèle. Cette grande quantité d'observations, ces conjectures plus ou moins vraisemblables, ces suppositions qu'il aime à prodiguer rendront toujours utile et instructive la lecture de ses ouvrages.

Nous n'avons pas oublié les objections que l'on a faites contre l'hypothèse d'un état primitif. Mais maintenant que l'on a suffisamment insisté sur les caractères actuels des choses et sur leur cause immédiate, pourquoi ne reviendrait-on pas aux questions d'état primitif, de formation et de progrès? L'état primitif n'est pas une hypothèse, puisqu'il a réellement existé. Ce qu'il y a d'hypothétique c'est la manière dont on le caractérise, et ces hypothèses peuvent devenir de plus en plus probables, si nous les faisons précéder d'une étude complète de l'homme actuel. Or, toutes les fois que nous ferons des conjectures de ce genre, Condillac et ses disciples pourront nous être d'un grand secours avec leur esprit inventif et leur merveilleuse sagacité.

Ainsi, les erreurs même de Condillac peuvent contribuer au progrès de la science; ses paradoxes ont leur utilité, et les procédés les plus hasardeux qu'il emploie sont une partie de la vraie méthode.

Mais que dire de cette foule de vues, à la fois piquantes

et judicieuses, qu'il a semées à profusion dans ses ouvrages ? Dans la deuxième partie de notre travail, nous avons dû insister plus longtemps sur le blâme que sur l'éloge, ce qui est inévitable dans toute discussion. Mais autour de ces doctrines contestables sur l'identité, le raisonnement, la définition, le langage, etc., que d'excellents aperçus, que d'ingénieux développements, que de critiques fines et de pages intéressantes ! Il est telles théories partielles, comme celle du raisonnement algébrique et de la définition par la génération des idées, auxquelles Condillac a pour toujours attaché son nom. Jamais on ne parlera des rapports du langage et de la pensée, et de la manière de concevoir un système, sans citer l'auteur de la *Langue des calculs*.

A ceux qui se hâteraient de condamner Condillac sur l'insuffisance de ses théories, nous pouvons répondre que sa logique est surtout pratique. Il veut nous apprendre à raisonner en nous faisant raisonner ; il nous montre la logique intime des mathématiques, de la physique, du langage ; il force l'esprit à se rappeler ce qu'il a fait, pour lui donner l'habitude de le refaire.

Si notre philosophe échoue inévitablement dans les questions spéculatives où l'empirisme ne peut atteindre, en revanche il tire un merveilleux parti des idées moyennes. Renfermé volontairement dans une sphère étroite, il s'y meut à l'aise et connaît bien sa route. Prévenu contre la métaphysique, il aime mieux développer une seule idée que d'en poursuivre plusieurs, et il la développe admirablement. Dans notre discussion, il a bien fallu mettre en lambeaux ces ouvrages si bien ordonnés, si savamment gradués, tels que *l'Art de raisonner, l'Art d'écrire, la Langue des calculs;* il a fallu laisser dans l'ombre cette riche diversité d'aperçus et ces applications heureuses, par

lesquels l'auteur ramène continuellement sous nos yeux ce qu'il veut faire pénétrer dans notre esprit. Mais rappelons-nous tout cet ensemble, rendons à la pensée de Condillac son développement naturel et ses véritables proportions, et, au plaisir que nous aurons à le suivre, nous reconnaîtrons qu'il nous a fait faire un progrès réel en philosophie.

Comme nous l'avons remarqué (part. II, chap. 1), Condillac est un de ceux qui ont le mieux montré la nécessité de rattacher la logique à la psychologie. Joignant l'exemple au précepte, il mêle, il fond ensemble, pour ainsi dire, les deux sciences dans la plupart de ses ouvrages ; il abonde en aperçus psychologiques, qui deviennent plus tard des règles de méthode, fécondant, renouvelant ainsi la science des lois de la pensée par l'étude de notre nature. Rien de plus intéressant, à ce point de vue, que ses observations sur la liaison des idées, sur la nécessité des signes, sur l'analogie considérée comme méthode d'invention, sur les moyens de soutenir l'attention, et sur les causes qui peuvent y faire obstacle.

L'œuvre logique de Condillac nous offre encore ce genre d'intérêt qui s'attachera toujours aux travaux des écoles critiques. La philosophie critique, sans avoir la manie destructive et les puérilités du scepticisme, donne à l'esprit le sentiment de sa légitime indépendance, et débarrasse les vieilles métaphysiques des défauts qui les déparent. Or les meilleurs représentants de cette philosophie nous semblent être Condillac et Kant. Il n'entrait pas dans le plan de notre dissertation de comparer ensemble ces deux philosophes. Mais ce parallèle, si nous l'avions entrepris, nous aurait fait apercevoir entre eux, d'une part des analogies

frappantes (1), d'autre part des différences qui sont quelquefois à l'avantage du philosophe français. Sans doute, Condillac donne dans quelques-uns des excès de criticisme, mais, chez lui, l'emploi de la méthode d'observation place le remède à côté du mal. Nous ne voulons pas dire que Kant ignore cette méthode, puisque l'idée même de la *Critique de la raison pure* nous y ramène directement; mais à côté du grand problème, qui reparaît dans tout le cours de l'ouvrage, à côté de vues profondes et de la puissante organisation du système, quelle psychologie défectueuse! Que d'arbitraire dans les divisions! Quel échafaudage de souvenirs scolastiques et de juxtapositions artificielles! Il manque surtout à Kant ce que Condillac essaie si volontiers sans y réussir toujours, l'histoire de nos connaissances, chose très-utile quand on veut énumérer les éléments de la pensée, en apprécier la valeur, et faire, suivant l'expression allemande, la *Topique* et la *Critique* de l'entendement. Si le philosophe de Kœnigsberg avait mieux observé l'origine et le progrès de nos connaissances, s'il avait mieux étudié les opérations de nos facultés, il n'aurait pas oublié, à force de se plonger dans des abstractions, le fait de l'aperception primitive, il n'aurait pas rattaché les idées du sujet pensant, de Dieu et du monde aux syllogismes catégorique, hypothétique et disjonctif, il ne se serait pas contredit sur la nature de la conscience, etc., etc. Malgré tous ces défauts, qu'une saine psychologie reprochera toujours à Kant, nous ne voudrions pas réclamer pour Condillac l'honneur de marcher son égal. Mais nous croyons qu'au point de vue de la méthode, grâce à ce mélange du génie critique et de l'esprit d'observation, Con-

(1) Il y a aussi beaucoup d'analogie entre la *sensation* de Condillac et la *représentation* du continuateur français de Kant, M. Ch. Renouvier. Voir ses *Essais de critique générale*.

dillac peut être d'une grande utilité, même à ceux qui ont lu la *Critique de la raison pure*.

Signalons encore, chez notre philosophe, un mérite qui a son importance. Condillac nous paraît avoir puissamment contribué à constituer l'autonomie de la science logique. Il ne subordonne pas à des questions ultérieures ses théories sur la certitude et la méthode; il ne s'inquiète pas des conséquences qu'elles peuvent avoir pour la métaphysique et pour la morale; et nous croyons qu'il ne faut pas l'en blâmer. Sans doute toutes les sciences se tiennent comme toutes les vérités; mais avant d'examiner les rapports des choses, on doit étudier chaque chose en elle-même; on doit faire, en un mot, de la logique indépendante. Les contemporains de Condillac avaient trop souvent le défaut, si fréquent de nos jours, de tout subordonner au désir d'établir ou de combattre telle ou telle doctrine politique ou religieuse. Aussi, le plus souvent, les dissertations philosophiques dégénéraient-elles en homélies ou en pamphlets. Il faut rendre cette justice à Condillac, qu'il a toujours conservé à la science son vrai caractère, en lui donnant pour seuls instruments l'analyse et la démonstration. Quand on discute avec Condillac sur l'identité, le langage ou les universaux, on fait de la logique, et pas autre chose.

Mais si Condillac a su conserver à la logique une légitime indépendance, il ne néglige pas toutefois d'emprunter aux parties incontestables des autres sciences tout ce qui peut jeter quelques lumières sur les lois de la pensée. En cela il suit exactement l'exemple de Descartes qui, avant d'aborder les questions de philosophie, s'appliquait aux sciences positives pour se repaître de vérités. Nous aussi, philosophes du XIXe siècle, nous ferons bien de nous retrem-

per sans cesse à la source des faits palpables et des vérités rigoureusement démontrées. Apprenons à parler toute langue, à entendre toute parole vraie ; sachons, à l'exemple de Condillac, apprécier un morceau de poésie, discuter une théorie physique, déchiffrer une page d'algèbre ; tâchons de surprendre, dans le *Traité des systèmes*, dans la *Logique*, dans la *Langue des calculs*, les secrets de ce style net et correct, qui admet les formules philosophiques sans les prodiguer, qui se distingue surtout par la simplicité et l'analogie, sans exclure la finesse et l'élégance.

Par toutes les qualités que nous venons d'énumérer, Condillac se distingue de ses devanciers en même temps qu'il est utile à ses successeurs.

En comparant sa doctrine logique à celle des principaux philosophes français et anglais, il ne nous a pas été difficile d'y constater, à travers quelques défaillances, un progrès réel. Retour à l'expérience et aux questions qui nous touchent particulièrement, mélange original et souvent heureux de l'esprit philosophique et de l'esprit mathématique, nouvelles exigences de la pensée et nouveau travail sur les conditions et la langue de la science, exposition nette et populaire, voilà ce qui distingue la philosophie du XVIIIe siècle, et ce qui est admirablement représenté par Condillac. Nos études comparatives ont encore eu pour résultat de replacer notre auteur dans le mouvement général du spiritualisme français (1), en montrant par quels liens il se rattache à Descartes, et elles nous ont conduits jusqu'au commencement de notre siècle, dont les tendances et les aspirations ont déjà un admirable interprète dans Laromiguière.

(1) Dans ses études sur les philosophes du dix-huitième siècle, M. Damiron range Condillac parmi les spiritualistes.

La France du XIX[e] siècle a hérité d'une double tradition. L'époque de Descartes et de Malebranche lui a ouvert toutes les sources de la pensée. L'âge suivant a continué l'éducation de l'esprit par la critique et l'analyse. La philosophie française, pour être désormais à la hauteur de sa tâche, doit mettre à profit la double leçon que lui ont donné les deux derniers siècles de son histoire.

FIN.

Vu et lu en Sorbonne, par le doyen de la Faculté des lettres.
Paris, 4 avril 1868. PATIN.

Vu et permis d'imprimer.
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
A. MOURIER.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE DEUXIÈME.

DU CRITÉRIUM DE LA VÉRITÉ.

CHAPITRE TROISIÈME.

DES DIFFÉRENTES SORTES D'ÉVIDENCE.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE LA VALEUR DES IDÉES GÉNÉRALES.

CHAPITRE CINQUIÈME.

MÉTHODE GÉNÉRALE — ANALYSE.

CHAPITRE SIXIÈME.

DE LA MÉTHODE D'EXPOSITION, DE LA SYNTHÈSE ET DES SYSTÈMES.

CHAPITRE ONZIÈME.

APPLICATION DES THÉORIES LOGIQUES AUX DIVERS ORDRES DE SCIENCES, ET PREMIÈREMENT AUX MATHÉMATIQUES, OU APPRÉCIATION DE LA *Langue des calculs*.

CHAPITRE DOUZIÈME.

DE LA MÉTHODE DANS LES SCIENCES PHYSIQUES.

CHAPITRE TREIZIÈME.

APPLICATION DE LA LOGIQUE DE CONDILLAC A LA SOLUTION DES PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES.

CHAPITRE QUATORZIÈME.

APPLICATION DE LA LOGIQUE DE CONDILLAC A LA SOLUTION DES PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES (suite).

CHAPITRE QUINZIÈME.

APPLICATION DE LA LOGIQUE DE CONDILLAC A LA SOLUTION DES PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES (suite).

CHAPITRE SEIZIÈME.

APERÇUS RELATIFS A LA CRITIQUE HISTORIQUE.

CHAPITRE DIX-SEPTIÈME.

LA LOGIQUE DE CONDILLAC DANS SES RAPPORTS AVEC LA GRAMMAIRE.

CHAPITRE DIX-HUITIÈME.

APPLICATION DE LA LOGIQUE DE CONDILLAC A L'ART D'ÉCRIRE.

TROISIÈME PARTIE

VALEUR RELATIVE DE LA DOCTRINE LOGIQUE DE CONDILLAC.

CHAPITRE PREMIER.

COMPARAISON ENTRE LA DOCTRINE LOGIQUE DE CONDILLAC ET CELLE DES PRINCIPAUX PHILOSOPHES FRANÇAIS DU XVIIe SIÈCLE.

CHAPITRE DEUXIÈME.

COMPARAISON ENTRE LES DOCTRINES LOGIQUES DE CONDILLAC ET CELLES DES PRINCIPAUX PHILOSOPHES ANGLAIS DU XVIIe SIÈCLE.

CHAPITRE TROISIÈME.

COMPARAISON ENTRE CONDILLAC ET SES PRINCIPAUX DISCIPLES.

Tours. — Imp. Ernest MAZEREAU, rue Richelieu, 11.

ERRATA.

Pages	lignes	au lieu de :	lisez :
11	10	tels	telles
54	4	qu'il le	qu'il ne le
82	6	Nous pouvons	« Nous pouvons
120	18	fait qu'ils	est cause qu'ils
131	31	la composent	le composent
144	19	la logique	sa logique
150	13	irégularité	irrégularité
661	28	des deux	de deux
199	6	inhabilité	inhabileté
199	16	tels	telles
232	10	et de	et à
235	8	substances	substance
381	1	outologique	ontologique
397	19	il essaye	il essaie
434	1	lesquels	lesquelles
438	7	donné	donnée

DE ÆGRITUDINE LENIENDA

Tours. — Imprimerie MAZEREAU.

DE ÆGRITUDINE LENIENDA

DISSERUIT

L. ROBERT

IN LYCÆO TURONENSI PHILOSOPHIÆ PROFESSOR

« Quidquid peccatur, perturbatione peccatur rationis atque ordinis. »
(Cic., *Parad.*, III, 2.)

PARISIIS

APUD L. HACHETTE, BIBLIOPOLAM

MDCCCLXIX

PROLEGOMENA.

I. QUÆNAM SIT QUÆSTIO. — II. CUJUS MOMENTI. — III. QUÆ RATIO INVESTIGANDÆ REI. — IV. TOTIUS OPERIS DIVISIO.

I. — Sæpe mihi, libros Tusculanarum disputationum legenti, non fore inutile visum est, si quis hodierno tempore, novâ institutus doctrinâ, novam investigandi rationem adhibens, hujusmodi quæstiones retractaret.

Multiplicem veteres sermonem habuerunt de leniendis humanæ vitæ malis, et de illâ quæ dicitur animi medicinâ. Imprimis Stoici hanc sibi provinciam adscripserunt; qui, ut ait Tullius, maximè virili utebantur ratione ac sententiâ (1). Sed ad bonum rei exitum, multa Stoicis, multa Epicureis, nonnulla etiam Platonicis ac Peripateticis deerant. Alii naturam hominis, alii rectam philosophandi viam, alii hujus vitæ finem ultimum ignorabant. Ergo infra propositum steterunt, et in illo certamine adversùs intestinas animi pestes, victam se sapientia veterum fateri debuit.

Quum igitur antiquitas hoc opus imperfectum reliquerit, recentiorum est idem incudi reddere. Ea mihi causa fuit cur philosophicam de ægritutine leniendâ disceptationem aggrederer.

Multa disseri possunt de dolore. Quærent alii num do-

(1) Cic. *Tusc.*, III, 10.

lor malum sit, num malorum maximum. Alii, theologicam de dolore disputationem instituentes, Providentiam divinam aut defendent aut incusabunt. Describent alii, ut fit in psychologiâ, doloris naturam et partes. Nos quæ ad usum vitæ pertinent præcipuè persequemur; non tamen infra psychologicam aut methaphysicam disquisitionem, prout opus erit, stantes. De ratione agendi quâ uti debemus ad mitiganda hujus vitæ mala totus noster erit sermo. Nec de quolibet dolorum genere dicemus, sed de solâ ægritudine, sive de animi dolore. Nam ægritudinis voce omnes animi molestias significamus. Quumque ad leniendum animi dolorem multa valere possint, sive e Gratiâ divinâ, sive e rebus externis desumptâ, nos nihil adhibebimus quod non e philosophico fonte derivetur. Est enim sua philosophiæ medicina; sunt sua remedia; est sua curandi ratio. Quod in præsenti disputatione magis ac magis apparebit.

II. — Hunc philosophiæ moralis locum maximi esse momenti et summâ curâ dignumnemini non patet. Potestne homo sedare animi dolores? Quæ sunt adhibenda remedia? Num, præter naturam ac religionem, philosophia quoque aliquid confert? Quænam, inter diversas philosophorum disciplinas, nos maximè ad id præstandum juvat? Hæc atque talia pernoscere profecto operæ pretium est.

Multi philosophiæ litem intulerunt, quod semper in rebus abditis atque a communi vitâ sejunctis versaretur. Inter quos illustris ille Angliæ cancellarius, qui non modo scientiam rerum naturalium, sed morum quoque disciplinam a tritâ viâ detorquere aggressus est, fatetur quidem philosophos de sapientiæ definitione multa præclarè dixisse; sed contendit eosdem omnino neglexisse

illa quæ vocat *animi Georgica*. Nostrum est igitur istiusmodi crimini anteire. Nisi enim studium sapientiæ, dum intellectum præstantissimis cognitionibus exornat, nostram quoque felicitatem paululùm augeret aut certè miserias minueret, non dignum esset quod tantis laudibus extolleretur, et oratoriè magis quam verè dixisset Tullius : « Medetur animis, inanes sollicitudines detrahit, cupiditatibus liberat, pellit timores (1). » Ergo philosophia non semper in contemplatione rerum altissimarum inhæreat; de cœlo in terram descendat; cum hominibus conversetur. « Ad miseros advocatus es. Opem laturum te naufragis, captis, ægris, egentibus, intentæ securi subjectum præstantibus caput, pollicitus es : quo diverteris? Quid agis?... (2) »

III. — Nemo de ægritudine leniendâ commodè disputabit, nisi quemdam investigandi morem teneat, certamque de maximis philosophiæ quæstionibus doctrinam amplexus fuerit. Ac primùm quædam de ratione ac viâ.

« Natura..... non nisi parendo vincitur (3); » hoc est, res observandæ sunt ac rebus utendum. Ex ipso naturæ sinu auxilia illa quærenda sunt, quæ nos ad propositum finem perducant. Hoc factitant in curando corpore medici; qui corpus primùm ejusque partes, ac, si fieri possit, vitam ipsam scrutantur, tum morbos inspiciunt, eorumque causas ac genera. Idem philosophis agendum est. Frustra enim animi malis mederi conabimur, nisi animum ipsum, ejus partes intimamque vitam, tum animi ægrotationes earumque causas noverimus. Igitur experientiâ duce rem aggrediemur ; sed quali experientiâ diligenter explicandum. Quum de rebus externis agitur, externos sensus adhibemus ; quum autem de animo quæstio est, unius est

(1) *Tusc.*, II, 4. C. f., ibid., III, 3, et II, 5 et 18. — (2) Senec , *Epist. ad Lucil.*, 48. — (3) Bacon, *Nov. org.*, I, aph. 3.

animi seipsum noscere, sensuque quodam intimo res materiæ expertes introspicere.

Hujus *methodi* non omnino ignari fuerunt philosophi veteres. Cuilibet enim Ciceronis libros *De finibus bonorum et malorum* legenti manifestò apparet Epicureos, Stoicos, Peripateticos, Academicos a cognitione naturæ humanæ profectos ad reliqua tendere. Peripatetici præsertim mirum in modum parati esse videbantur, ut agendæ vitæ rationem magnâ præceptorum varietate regerent. Sed in hâc dolorum medicinâ, non tam commorati sunt quam Stoici. Zenonis autem discipuli, quamvis multa subtiliter dixissent de *principiis naturæ*, de *primis naturæ conciliationibus* (1), hoc est, de facultate appetendi, tamen naturæ nostræ vim parum intellexerunt, quum de dolore sive animi sive corporis loquerentur.

At recentiores philosophi, quid valeret *psychologica methodus* agnoverunt, eâque usi sunt ut animum diligenter observarent. Pari sagacitate ac patientiâ, innumeros illos affectus descripserunt qui voluptates ac dolores pariunt, præclarasque animi dotes, quibus subornatus homo ad felicem vitæ statum proprio conatu potest evehi. Quàm apertè nobis apparent ægritudinum causæ! Quot compensationes malorum, quanta felicitatis instrumenta in manu nostrâ divina Providentia posuit! Neque hæc omnia commentitia aut gratuitò asserta, sed ex ipso vitæ exemplari ad vivum expressa. Quæ sic docentur pro certis et compertis habere licet. Quod igitur veteres partim tantùm nec exploratè attingebant, nos sinè ullâ dubitatione possumus instituere omnibusque vestigiis indagare.

Non solùm certâ investigandi ratione, sed etiam, ut dixi, totâ philosophiâ opus est, ut benè disseratur de ægritudine

(1) *De fin. bon. et mal.*, l. III, c. 6.

leniendâ. Ut enim aliquid de hâc re præcipiatur, oportet notum esse humanæ vitæ finem. Quod autem ad finem ultimum spectat non potest explanari, nisi præfinita sint ea quæ de maximis rebus, de immortalitate animorum, de officio, de Deo quæri solent.

In hoc mihi videtur peccare M. Tullius, in libris Tusculanarum disputationum, præsertimque in primo. Sperat enim se satis validas hortationes allaturum de morte contemnendâ, de dolore tolerando, quamvis de immortalitate animorum adhuc hæreat. Utrùm mors sit melioris vitæ initium an toti moriamur in ambiguo relinquit; utcumque se res habeat, contendit mortem non esse malum, doloremque virtute solâ obrui. Nos autem existimamus pauca admodum dici posse de morte ac dolore, dum pendeat illa de immortalitate animorum quæstio. Fatemur, in his quæ sint de officio, submovendas esse res obscuras multisque hominibus incertas, minimè autem ubi de felicitate aut consolatione agatur. Vividè me hortaris, orator egregie, ut sim animosus, constans, fortis, demonstrasque, sive mortales sive immortales animi sint, audiendam esse virtutis ac decoris vocem. Sed nunc te rogo ut me consoleris, non ut ad officium revoces; ac si me nihil sustentaret præter tua gravissima præcepta, bonæ mentis esse possem, sed omni spe orbatus.

Quum igitur philosophicâ quâdam doctrinâ niti debeamus, illam eligemus quæ in nostrâ Universitate viget, quam amplexi sunt tot clari viri, a Cartesio ad illum magistrum percelebrem nuper defunctum, quæ tandem verè Gallica dici potest. Animum humanum a corpore distinctum esse, verâ propriâque libertate præditum, nec unà cum corpore moriturum, Deum existere, non illum nescio quem ex universitate rerum concretum, sed providum

atque conscium : hæc sunt nostræ doctrinæ fundamenta. Ratione quâdam utens quæ verè *eclectica* dici potest, in disquisitione veri omnia inspicit, omnia perpendit, nihil celat, nihil mutat, nihil ad præjudicatam opinionem flectit. Hâc philosophiâ duce et auspice, nostram de doloribus animi quæstionem fidentes aggrediemur ; speramusque rem sic meliùs cessuram quàm si quælibet alia doctrina adhibita esset. Veritati consentanea videbitur philosophia quam docemus, quum eamdem demonstrabimus ad usum vitæ accommodatam et ad felicitatem idoneam.

IV. — In duas partes totum opus dividemus, quarum una de cœterorum philosophorum placitis erit, altera nostram doctrinam continebit sive de ægritudine sive de philosophicâ adversus ægritudinem medicinâ.

PARS PRIMA

EXPENDITUR QUID VARIÆ PHILOSOPHORUM DOCTRINÆ AD ÆGRITUDINEM LENIENDAM VALEANT.

Philosophorum doctrinas ut recenseamus, non expediet illas in classes, ut sæpe fit, distribuere. De illis enim mentionem faciemus tantummodo prout ad præsentem quæstionem spectabunt. Itaque, inter antiquitatis doctrinas, primùm Platonicam et Aristotelicam, deinde Epicuream ac Stoicam expendemus; ex recentioribus, de Mysticâ primùm dicemus, deinde de Pantheisticâ, tum de Physiologicâ, denique de politicâ quâdam nostri temporis scholâ.

I. — De doctrinâ Platonis.

Plato non ex professo, ut aiunt, de ægritudine leniendâ disseruit; sed multa docuit quæ ad hanc quæstionem trahi possent. Videamus enim quæ apud illum reperiuntur de vitâ beatâ. Hoc est ejus doctrinæ principium : Vitam benè se habituram, si omnes animi partes inter se consentiant et reginæ rerum rationi obtemperent (1). Quod quum verissimum est naturæque nostræ accommodatissimum, tum apertè ostendit quâ ratione, juxta Platonis doctrinam, ægritudo lenienda sit. Quum enim felicitas ex omnium facultatum concordiâ oriatur, manifestum est ideo animum ægritudine laborare, quod aliquid in eo inordinatum sit. Non aliâ igitur ratione ægritudini obnitaris, quàm si ordinem ac temperantiam in animum restituas.

(1) C. f. P. Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique*, t. I.

Id confirmant quæ de doloris naturâ dicuntur. Unde est dolor, juxta Platonem? Dolor est vacuitas quædam atque corruptio. Igitur dolorem depelles si vacuitatem implebis, si a corruptione ac discordiâ ad ordinem atque concordiam redibis. « Λέγω τοίνυν τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης... γένεσιν ἀλγηδόνων... γίγνεσθαι... πάλιν δ' ἁρμοττομένης... ἡδονὴν γίγνεσθαι (1). »

Sed nihil magis ad ægritudinem leniendam valet quàm illa quæ Plato docet de expiandis sceleribus, de vinculo quo inter se conjunguntur honestum atque utile, ac de immortalitate animorum.

Notissimus est ille *Gorgiæ* locus, in quo Socrates vetat hominem sibi culpæ conscium rhetoricâ uti ad avertendas pœnas, imo jubet ire ad judicem ut seipsum accuset, nec torpescere aut expavescere, sed forti animo et clausis oculis tanquam medico secandum urendumque se tradere (2). Utilis est igitur dolor, utilia sunt libenter suscepta mala, quum animum ab injustitiâ sive a summo malo liberent, atque in bonum statum redintegrent.

De vinculo quo inter se conjunguntur honestum et utile, non minùs virilis et animosa est Platonis sententia quàm Stoicorum. Apud illum, ut animadvertit Cicero, « sæpe hæc oratio usurpata est, ut nihil præter virtutem diceretur bonum (3). » In Legibus enim hæc reperiuntur, quæ Stoicæ doctrinæ summam continent : « Poetasne cogitis dicere bonum virum eumdemque temperantem et justum felicem esse et beatum, sive magnus sit et robustus, sive parvus et invalidus, sive opibus polleat, sive minùs (4)? » Hæc postquam dixit Plato, demonstrat quasi Stoicâ ratione virum et pulchrum et robustum et divitem, si protervus sit et injustus, necessariò turpiter vivere, si turpiter

(1) Phileb., p. 31, d. C. f. Chaignet, *De la psychologie de Platon*, p. 293 et 296. — (2) Gorg., p. 480, C. — (3) Cic., *Tusc.*, V, 12. — (4) Plat., *Leg.*, l. II, p. 660, E.

vivat, etiam malè, si malè, etiam injucundè (1). Tandem hæc addit : « si legislator essem, maximam pœnam imponerem, si quis terræ incola enuntiaret..... utilia et lucrum afferentia alia esse, alia justiora (2). »

Nihil ferè magis Stoicum esse potest quàm ista omnia, et fortasse hæc Ciceroni occurrebant, quum suam *Tusculanarum* doctrinam Platonicam esse contenderet; sed, me judice, parum intellexit quid Plato habuerit in mente. Quum enim de informandis moribus agitur, existimat Plato ejusmodi esse istas sententias, ut, quamvis aliquid falsi contineant, tamen utile sit eas magis ac magis usurpare, et quasi *cantiones* recentibus adhuc tenerisque animis adhibere. Sed nunquam ita honestum cum utili conjunxit ut omitteret mercedis necessitatem spemque futuræ vitæ.

Quid enim eloquentius quid magis philosophicum quàm illa effigies boni viri qui, in mediis cruciatibus atque in ipsâ jam morte, felicior est quàm tyrannus deliciis undique stipatus (3)? Sed quare vir justus, in ærumnis ac doloribus, aliquid tamen consolationis habet? Hoc in Gorgiâ ita explicat Socrates : « multis enim peccatis refertam animam habentem ad inferos descendere extremum omnium est malorum (4). » Tunc addit admirabilem hunc epilogum, ubi ostendit homines, post mortem, alios ad beatorum insulas transmigrantes, alios maximis, acerbissimis cruciatibus afflictos, verè appensa exempla, hic, in inferis, in carcere, omnibusque improbis spectacula et documenta (5). Eadem dicit in Republicâ Her Armenius; eadem ferè sunt in apologiâ Socratis, quæ in latinum transtulit Cicero (6). At malè utitur hâc Platonis doctrinâ in libris

(1) Plat., *Leg.*, l. II, p. 662, A. — (2) Ibid., B, C. — (3) Plat., *Rep.*, l. II et IX. — (4) Gorg., p. 552, C. — (5) Ibid., p. 525, C. — (6) *Tusc.*, I, 41.

Tusculanarum disputationum, quum idem in suâ *Republicâ*, hoc verè Platonicum *Scipionis somnium* scripserit.

His omnibus quæ supra dicta sunt apparet Platonem, quamvis de aliis rebus dissereret, efficacissimam invenisse malorum nostrorum medicinam, et multa quæ etiam nunc de eâdem re prudentissimus quisque doceat, ex hoc sacro veteris Academiæ fonte manare. Sed tamen sunt quædam quæ vel in divino Platone reprehendamus.

In hoc opere ostendetur nihil magis valere ad ægritudinem leniendam, quàm si quotidie in bonis proficiamus et ad meliorem altioremque statum erigamur. Quamvis autem præclara de ultimo hominum fine doceat Plato, pauca in ejus libris reperiuntur de perpetuâ illâ ad summum bonum progressione. Itaque quum vividâ eloquentiâ depinxit hominem e cœlesti arce delapsum et in corporis custodiâ languentem, non omnes vias patefacit quibus ad cœlum remigrare possimus. Utendum censet dialecticâ et amore, sed voluntatem liberam omittit. Non quòd animum contendat necessitate quâdam impelli, ut nullus virtuti aut vitio locus esse possit; sed sæpe voluntatem iis quæ ex appetitione proficiscuntur miscet, nec quæ sunt voluntatis propria dignoscit. Huc adde quòd totam virtutem ad intellectum transfert (1), quum tamen et virtutis laus omnis et beatæ vitæ lex in actione consistat (2).

II. — De Aristotelis doctrina.

In hoc operam impendere videtur Aristoteles ut, quæcumque attigerit Plato, subtiliùs atque eruditiùs ipse scrutetur (3). Quum igitur jam pateat quid Plato ad ægritudinem

(1) Gorg., p. 460, B. — (2) C. f. Cic., *De off.*, lib. I, cap. 6. — (3) « Aristote voulait toujours raffiner sur lui (Platon). » Bossuet, *Maximes et réflexions sur la comédie.*

leniendam conferat, idem nunc de Aristotele quærendum est. Dicemus primùm quid in ejus doctrinâ nobis probabile videatur.

In his quæ sunt de voluptate ac de dolore, non infra Platonem subsistit Aristoteles. Voluptas, juxta illum, ex actione efflorescit (1). Omnem perturbationem, omnem actionem sequitur dolor aut voluptas (2). Quum ordinatè ac sine ullo impedimento expromitur innata animo vis, tunc voluptas adest (3); nobis autem malè est, quum animi vires aut impediuntur aut inordinatè sese efferunt.

Jam sæpe notatum est quantâ diligentiâ quod ad affectus pertinet tractaverit Aristoleles, quàm sagaciter totam rem diviserit, causasque perspexerit. Inde factum est ut recentiores philosophi, quum de affectibus dissererent, Aristotelicam hanc descriptionem usurpaverint (4), nonnunquam infra veteris philosophi subtilitatem stantes.

Ex omnibus Aristotelicæ doctrinæ partibus, nulla fortè est quæ majori admiratione digna sit. Ut affectuum ratio ex intimâ animi naturâ deducitur! Ut apertè demonstratur quot sint nobis voluptatum ac dolorum, gaudiorum atque ægritudinum causæ, quanti sit momenti ad felicem aut infelicem vitam hæc appetendi facultas, de quâ tam manca et exilis erit Stoicorum doctrina! Nihil me in his omnibus offendit, nisi quòd Aristoteles appetitionem cum aliis animi partibus potiùs communicat, quàm in propriâ ac separatâ sede collocet.

In ægritudinibus aliquid esse utilitatis, non semel Aristoteles ac Peripatetici demonstraverunt. Eorum opinionem sic exponit Cicero. « Ipsam ægritudinem, quam nos, ut

(1) Eth., *Nic.*, lib. VII, cap. XII, 3. — (2) Ibid., lib. II, cap. III (II), 3. — (3) Ibid., lib. X, cap. V, 8. — (4) Vid. Wadington, *De la psychologie d'Aristote*, p. 352. C. f. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, t. I, p. 101.

tetram et immanem belluam, fugiendam diximus, non sine magnâ utilitate a naturâ dicunt constitutam, ut homines castigationibus, reprehensionibus, ignominiis affici se in delicto dolerent. Impunitas enim peccatorum data videtur eis, qui ignominiam et infamiam ferunt sine dolore; morderi est melius conscientiâ...... reliquas quoque partes ægritudinis utiles esse dicunt : misericordiam ad opem ferendam et calamitates hominum indignorum sublevandas..... Hæc tamen ita disputant ut resecanda esse fateantur, evelli penitùs dicant nec posse nec opus esse (1). »

Hic nobis occurrit opinio illa, quæ virtutem in quodam medio, ab eo quod parum et ab eo quod nimium est æquè distante, ponit (2). In ipsâ virtutis definitione, Aristoteles aliquem dat locum animi commotionibus, voluptatemque et ægritudines quasi materiem virtutum esse contendit (3). Unde sequitur plurimas esse virtutes a quibus non alienum sit quoddam ægritudinis genus (4).

Huic *mediocritatum* doctrinæ quædam objici possunt quum de virtute agitur. Quum autem de felicitate ac præsertim de affectibus disputatur, non mihi videtur dissentire a naturâ humanâ. Quid enim adversùs mediocritates objiciunt Stoici, qui in primis hunc Peripateticæ doctrinæ locum impugnaverunt? Hoc in Tusculanis reperimus.

« Modum tu adhibes vitio? An vitium nullum est non parere rationi (5)? » — In quo peccet hoc argumentum manifestò apparet. Nam cupiditates quibus veniam dant Peripatetici, rationi obsequuntur. — Ut ille qui se a

(1) Cic., *Tusc*, IV, 20. — (2) Arist., *Eth*, *Nic*., lib. II, cap. II, 6, 7. — (3) « Περὶ ἡδονὰς γάρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή. » *Eth. Nic*., lib. II, cap. III (II). 1. C. f. *Magn*., *Moral*., lib. I, cap. VIII. — (4) « Ἐστι δὲ ἡ σωφροσύνη περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας. » *Magn*.. *Moral*., lib. I, cap. XXII, 2. « Εστι δ᾽ ἡ νέμεσις... λύπη τις. Ο δὲ νεμεσητικὸς ἐπαινετός. Ibid., ibid., cap. XXVIII, 1. — (5) Cic., *Tusc*., IV, 17.

Leucatâ præcipitaverit, sustinere se non potest, quum velit, sic animus perturbatus et incitatus, nec cohibere se potest, nec quo loco vult insistere (1). — Subtiliùs quàm diligentiùs adhibetur hoc exemplum. Ut enim ægritudines voluntate augentur, ita voluntate ac ratione minui possunt. Nonne verò hujusmodi argumentum huc recidit ut nobis ambulare non liceat, ne motu abrepti consistere nequeamus (2)? — « Quæ crescentia perniciosa sunt, eadem sunt vitiosa nascentia (3). »— Quis non videt falsam esse hanc sententiam, sive ad corpus sive ad animum respexeris?

Quum Peripatetici non solùm naturales esse cupiditates contendant, sed etiam utiliter a naturâ datas, quum Miltiadis, Themistoclis, Demosthenis summorumque philosophorum labores memorent, dicantque hæc fieri sine summo cupiditatis ardore non potuisse, respondet Cicero hæc omnia deprompta esse *ex rhetorum pompâ*, lepidèque carpit *ardores animorum cotesque virtutum*. Sed probabili argumento opus esset. Atqui ad refellenda hæc a Peripateticis allata, utitur Cicero stoicâ cupiditatum definitione; sed non ostendit hanc definitionem accuratam esse. Omnis iste quartæ Tusculanæ locus incitatâ atque eleganti oratione est laudabilis, non autem rerum pondere. Similia reperiuntur in quarto libro de finibus bonorum et malorum; ipse autem Cicero ea in quinto refellit.

Non sunt igitur repudiandæ Peripateticæ illæ mediocritates, in quas Cicero invehitur. Me quidem judice, inter omnia e quibus ars vivendi constat, non multa sunt quæ sæpius prosint et latiùs pateant.

(1) Cic., *Tusc.*, IV, 18. — (2) « Ομοιόν τι πράττουσι τοῖς τὸ τρέχειν διὰ τὸ προσπταίειν, καὶ τὸ βάλλειν διὰ τὸ ὑπερβάλλειν ἀναιροῦσι. » Plutarch., *De virtute morali*, cap. XII. — (3) Cic., *Tusc.*, IV, 17.

Non a proposito nostro aliena videntur quæ de summo bono docet Aristoteles. Fatemur eum infra Platonicam sublimitatem subsistere, jureque ei datum esse crimini quòd hanc Boni *ideam* æternam ac divinam tanquam inutilem et inanem summoveret. Sed tamen, dum Platoni contradicit, id quod Platoni deest supplet.

Sanè dicendum est cum Socrate, Platone ac Cicerone, esse veram legem, sempiternam, rationi congruentem; sed ut noscamus quænam præscribat lex ista, ex *idearum* regione descendere oportet. Hoc agit Aristoteles. Dicit enim summum bonum (quod ad hominem spectat), esse naturæ humanæ finem. Manifestum est autem quàm latè pateat hæc definitio. Quum enim bonum idem sit ac finis, hominique is finis esse debeat quem declarant ejus facultates, sequitur psychologiæ studendum esse, ut accurata sit summi boni notio. Ut igitur summum bonum adipiscamur, exercendæ sunt animi facultates et ad finem suum perducendæ. Hoc autem mirum in modum congruit cum his quæ dicturi sumus de ægritudine leniendâ. Nam in exercendis animi facultatibus, omnem ferè ægritudinum medicinam ponemus.

In divisione bonorum, adeo cum Platone consentit Aristoteles, ut jure dixerit Cicero eamdem esse Peripateticis ac veteri Academiæ doctrinam (1). Juxta Aristotelem ut juxta Platonem, felicitas non ex solâ voluptate aut solâ virtute constat, sed aliquid est ex ambobus bene mixtum atque temperatum (2).

His cognitis quæ apud Aristotelem laudabilia sunt et ad nostrum propositum utilia, duæ res occurrunt in quibus nobis videtur reprehendi posse et longè infra Platonem subsistere.

(1) Cic., *Tusc.*, V, 31. — (2) Arist., *Magn. moral.*, lib. I, cap. III, 1.

Primùm eam partem philosophiæ in quâ de vitâ ac moribus disputatur, non certam esse contendit (1). « Satis itaque erit, inquit, si, quum de ejusmodi rebus ex rationibus ejusmodi explicatio instituatur, rudi quâdam et crassâ formâ verum declaremus; satis item si, quum de rebus quæ plerumque eveniunt, et ex talibus rationibus disputationem instituamus, ad talem quoque modum concludamus (2). » At si adeo mutabilia atque inconstantia sint ea quæ de moribus ac de summo bono dicantur, num in his aliquid erit scientiæ? Nonne omnia e cujusque arbitrio ita pendebunt, ut eadem vicissim bona vel mala existimentur, atque alia juveni alia seni, alia principi alia privato videantur? Quocirca, iisdem utens verbis quibus Cicero, quanquam non eodem sensu, libenter dicam *mollem atque enervatam* (3) esse Peripateticorum rationem ac sententiam.

De immortalitate animorum incertior est Aristoteles, quàm ut de summo bono et de leniendis malis commodè disserere possit. Quid enim de hâc re dicit in illis libris quos de animo conscripsit? Sanè, juxta Aristotelem, non omnia cum corpore exstinguuntur. Sed quid superest? Non totus animus, sed solus intellectus. At in ipso intellectu est quod intereat, nempe νοῦς παθητικός; unus est immortalis νοῦς αμιγὴς, χωριστὸς, απαθής (4). Sed quænam est istiusmodi immortalitas? Quum jam non remaneant illæ facultates quibus velle aut nolle, amare aut odisse, jucundè affici aut dolere possimus, nihil restat de homine. Quum autem non possimus in præsenti vitâ summum bonum assequi, nihil probabile de summo bono dici poterit, si in hujus vitæ terminis nos inclusos esse judicaverimus.

(1) *Eth. Nic.*, lib. I, cap. III, 1. — (2) Ibid., lib. I, cap. III, 4. — (3) Cic., *Tusc.*, IV, 17. — (4) Arist., *De animâ*, lib. III, cap. 5, § 2.



III. — De Epicureorum doctrina.

« Voluptas expetenda, fugiendus dolor (1) : » hæc est, auctore Epicuro, philosophiæ moralis summa. Credas in hâc *voluptariâ* (2) doctrinâ certam esse ad felicitatem viam; nec dubitant Epicurei quin ita se res habeat. Audiamus enim Torquatum in primo *De finibus* libro : « O præclaram beatè vivendi, et apertam, et simplicem, et directam viam! Quum enim certè nihil possit homini melius esse, quàm vacare omni dolore et molestiâ, perfruique maximis et animi et corporis voluptatibus : videtisne quàm nihil prætermittatur quod vitam adjuvet, quo faciliùs id quod propositum est consequamur (3)? »

Nihil sanè hâc philosophiâ præstabilius, si promissis maneret. Sed, quod ad dolorem attinet, multum abest ut propositum consequatur. Hoc a multis veteribus philosophis demonstratum est, præcipuè a Cicerone ac Stoicis. Eorum igitur argumenta sæpe usurpabimus. Quanquam in hoc Cicero et Stoici mihi videntur errare, quòd existimant sapientem perfectâ felicitate frui posse. Sed idem Epicureis quoque placet.

Animadvertamus primùm neminem humanæ vitæ malis mederi posse, nisi conspectum habeat quæ sit vera felicitas. Quum igitur in quæstione summi boni claudicet Epicurus (4), quomodo ægritudini efficax remedium adhiberet? Sed ipsa præcepta inspiciamus ab Epicuro tradita, atque, ut ait Tullius, « jam medicamenta illa Epicurea, tanquam de narthecio promant (5). »

Quod ad præsentem dolorem attinet, jubet nos Epicurus

(1) Cic.. *De fin.*, lib. I, cap. IX. — (2) Cic., *Tusc.*, III, 18. — (3) Cic., *De fin.*, lib. I, cap. XVIII. — (4) C. f. Caro, *Quid de Beata vita senserit Seneca.* Parisiis, 1852, p. 6 et sqq. — (5) Cic , *De fin.*, lib. II, cap. VII.

ab illâ sevocare animum. — At, objicit Cicero, quomodo id fieri potest, quum dolores fodiunt, lacerant, nec respirare sinunt (1)?

Epicuro si credas, nihil facilius est quàm omni dolore vacare, atque si sapiens in Phalaridis taurum descendat, exclamabit : Quàm dulce est! Quam nihil curo! — At quum talia sic gratis asseruntur, non modò incredibilia videntur, sed risum movent. — Ibi, quasi rem argumentis demonstrare velit : « Si gravis dolor, inquit, brevis, si longus, levis. (2) » Cui non ineptè Cicero : Quid tu dicis breve? Deinde dolorem quem maximum? Quid enim? Summus dolor plures dies manere non potest? Vide ne etiam menses (3).

— De malis venturis ne cogitemus; mala præterita obliviscamur. — Jure animadvertit Cicero malè reprehendi ab Epicureis cogitationem futurorum. « Nihil est enim quod tàm obtundat levetque ægritudinem quàm perpetua in omni vitâ cogitatio, nihil esse quod accidere non possit, quàm meditatio conditionis humanæ, quàm vitæ lex, commentatioque parendi (4). » Quod ad oblivionem præteritorum pertinet, contendit non in nostrâ potestate esse quid meminerimus, ut probatur exemplo Themistoclis (5).

Ut de malis parum curare, ita in bonorum sive præsentium sive futurorum cogitatione acquiescere oportet. — At quæ sunt ista bona ad quæ nos revocat Epicurus? Voluptates corporis : ergo « huic calix mulsi impingendus est, ut plorare desinat... Collocemus in culcita plumea, psaltriam adducamus; hedycrum incendamus, demus scutellam dulciculæ potionis; aliquid videamus et cibi (6). » Legendus

(1) Cic., *Tusc.*, III, 16. — (2) Cic., *De fin.*, lib. II, cap. 7. — (3) Ibid., cap. 28. — (4) Cic., *Tusc.*, III, 16. — (5) Cic., *De fin.*, lib. II, cap. 32. — (6) Cic., *Tusc.*, III, 19.

est totus hic Tusculanarum locus, ut pateat quantâ vi, quàm elegantibus verbis, in Epicurum invehatur Cicero, quàm lepidè vana illa Epicureorum adminicula irrideat, demonstretque animi doloribus haudquaquam esse paria. Quod ad spem futurorum bonorum spectat, animadvertit Cicero illam ab arbitrio fortunæ totam pendere. « An id exploratum cuiquam potest esse, quomodo sese habiturum sit corpus, non dicam ad annum, sed ad vesperam (1)? »

Ergo invalida sunt ista Epicureæ officinæ medicamenta. Quantum hujusmodi præcepta infra veram sapientiam jaceant, vividâ eloquentiâ ostendit Cicero. Quàm benè Pythagoreas, Socraticas, Platonicas consolationes anteponit vanis illis animi avocamentis quæ Epicurus adhibenda putat! Quàm mirabiliter discrepant vehementes virtutum adhortationes a ridiculo illo florum, sertorum apparatu, qui dolori potiùs illudere quàm opem ferre videretur!

Quamvis sint in virtutibus præcipua dolorum fomenta, frustra Epicurus ad virtutes confugeret. Nam virtutem delet qui illam voluptatum ministram adhibet. Cæterùm video qui absit ab illis Epicureis virtutibus, quid in illis adsit non video. Dicam, si fas sit ita loqui, in hujusmodi virtutibus nihil esse nisi *negativum*. Quid est prudentia? Non consistit, ut illa Socratica, in inquisitione veri atque investigatione. Sed in eo tota est ut quisque sapiens publicis rebus abstineat, matrimonio abstineat, furto aut homicidio pœnæ metu abstineat. Quid justitia? Fœdus quoddam in id solum factum, ut ab injuriâ tuti simus. Quid fortitudo? In eo tota est ut superstitione vacemus. Quid tandem temperantia? Non virtus, sed quædam cautio adversus incommoda. Is demum erit sapiens qui quasdam res devitabit, non ut officio fungatur, sed ne quid sibi mali

(1) *De fin.*, lib. II, cap. 28.

accidat. Nonne hujusmodi doctrina hominem minuit et ad nihilum redigit (1)? Quid igitur auxilii præstabit adversùs ingruentia vitæ mala?

Ex his concludere licet Epicurum, quum doloris vacuitatem pollicitus sit, promissis non manere, et quemlibet Epicuri discipulum, si magistri doctrinam ægritudini leniendæ admovere velit, spe lapsurum.

Num igitur nihil erit quod ex istâ doctrinâ excerpere possimus? Vehementer erraret qui arbitraretur quamlibet celebrem disciplinam totam ruere, ut nihil ex illâ remaneat. Dicendum est sæpe falsam esse Epicuri doctrinam, levem, jejunam, et magnis quæstionibus imparem. Sed si altiori et eruditiori doctrinæ jungatur, quædam suppeditabit quæ ad usum vitæ non inutilia erunt. Certè sæpe expedit de futuris non nimis curare (2); certè utile est multa oblivisci, præsertim si ex oblivione placatio animi et clementia oriatur; certè dulce est Horatianum illud *carpe diem*, et Epicureus fio quum hæc lego :

> I nunc, argentum et marmor vetus, æraque et artes
> Suspice, cum gemmis Tyrios mirare colores (3)... etc.

Sed, ut diximus, eâ conditione Epicuri præcepta proderunt, ut alicui altiori doctrinæ conjungantur ac misceantur.

IV. — De Stoicorum doctrina.

Ab Epicureis ad illos philosophos transimus, qui frontibus adversis cum Epicuro pugnant, nempe Zenonis discipulos.

Quibus si credas, ægritudo est contra naturam, vitio-

(1) « Jamais morale ne fut moins voluptueuse et plns triste. » (Denis, *Hist. des théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. I, p. 292.) — (2) Ita sentit Seneca : « Illud tibi præcipio ne sis miser ante tempus, etc. » — (3) Horat. *Epist.*, I, VI, 17.



que alicui comparanda (1). Non modò vituperant acerbiores ægritudinis sensus aut nimiæ miserationis tormenta aut alia hujusmodi, sed quemlibet affectum injucundum. Dicunt esse in sapiente *gaudium*, quum sapiens bono aliquo moveatur. Sed quonam modo sapiens præsente malo afficitur? Nullo : « Præsentis autem mali, sapientis affectio nulla est (2). » Quid de hâc doctrinâ existimandum sit, ex his quæ mox dicam apertiùs patebit. Me quidem judice, est *animi bene constituti et lætari adversis et dolere contrariis* (3). Qui enim naturam humani animi inspiciet, eam affectûs sive jucundi sive injucundi nunquam esse expertem deprehendet, ac proinde non esse vitiosum omnem animi dolorem.

Quum de ægritudinis naturâ claudicet doctrina Stoicorum, quid mirum quòd de ægritudinum causis falsa contineat? Dicunt enim ægritudinem a voluntate et falsâ opinione proficisci (4); in quo potiùs res ad suæ scholæ placita quàm suam judicandi rationem ad res ipsas accommodare mihi videntur. Omnino enim differt ægritudo ab illis motibus qui a voluntate pendent. Possumus enim mutare consilia nostra, non autem naturam nostram; possumus dolori obsistere, non illum devitare. Differt etiam ægritudo ab opinione, ut discrepant inter se affectus et intellectus. Sed quænam sunt falsæ illæ opiniones de quibus Stoici loquuntur? Nempe mortem ac dolorem mala esse judicamus. De dolore Cicero ipse, in secundâ Tusculanâ, Zenoni non audet assentiri; adeo Stoica sententia a communi sensu abhorret. Quod ad mortem attinet, quantumvis licet Stoici

(1) Cic., *Tusc.*, IV, 6 et 9, édit. Berger. C. f. apud M. Antonium, lib. X, 25 : « Qui dominum fugit fugitivus est : dominus autem est lex, et, qui hanc transgreditur, fugitivus. Neque vero minùs qui dolet (ὁ λυπούμενος.) » — (2) Ibid., IV, 6. — (3) Cic., *De amicit.*, XIII, 47. — (4) Cic., *Tusc.*, III, 2. C. f. M. Anton., lib. V, 16. Βάπτεται ὑπὸ φαντασιῶν ἡ ψυχή.

ac Cicero disputent, quilibet homo illam aversatur, quia ita se habet natura. Quam quum non satis observaverint Stoici, subtilia tantùm de bonis ac malis, de præferendis et non præferendis effuderunt.

Quum Stoici non planè viderint naturam et causas ægritudinis, quò tendere debeamus et quibus viis nesciunt. Nam falsò existimant funditus tollendam ægritudinem, quum id tantùm sperare possimus, ut leniatur ac mitigetur. Quum ex opinione ac voluntate ægritudinem nasci arbitrentur, unicam fore putant curationem, nempe si falsam de malis opinionem avertamus, rectâque voluntate utamur. Virtute, aiunt, obruitur dolor. At mihi videtur hæc malorum medicina brevior ac simplicior quàm ut ægris animis satis subvenire possit. Ubi sunt enim innumera illa solatia quæ ex unoquoque affectuum nostrorum duci possunt? Ubi sunt teneri illi sensus, qui homines mutuâ benevolentiâ consociant, tantâque dulcedine acerbissimas molestias temperant?

Cæterum, nunquam usque eo proferetur voluntatis imperium ut hominem omni ægritudini inaccessum præstet. Majora igitur viribus humanis ausa est Stoicorum doctrina. Nec mirum quod de Dionysio Heracleote narratur, qui primùm Zenonis discipulus, « quum ex renibus laboraret, ipso in ejulatu clamitavit falsa esse illa quæ antea ipse de dolore sensisset (1). » Hoc philosophis debet esse documento, ne vana profiteantur. Nam si primùm grandia promiserint, et ad experimentum perducti, infra promissa steterint, tunc homines philosophiam ut mendacem vanamque aversabuntur, et gloriosam istam sapientiam, ut ait Cicero, non multùm ab insaniâ differre existimabunt.

(1) Cic., *Tusc.*, II, 25.

Sed imprimis generalis Stoicorum philosophia parum videtur apta ad opem ægris animis ferendam.

Ut de ægritudine leniendâ commodè disputetur, necesse est nosse humanæ vitæ finem, quod Stoicis defuit. Ad infinitum enim creatus est homo ; ad id omnes ejus facultates, omnes affectus tendunt; neque ulla est tam præsens dolorum curatio quàm perpetuus ille ad meliora impetus. Nihil autem tale Stoici docent; atque in hoc mihi videtur peccare eorum constantia, quòd, quanquam virtutis perfectissimæ amans, potiorem rerum statum ac vitæ conditionem neque sperat neque exoptat. In illo Stoicorum sapiente, qui simul homo est et *idea* quædam, neque naturæ nostræ vim, neque divinum perfectionis ac felicitatis exemplar agnosco. Imò carissima Jovis civitas de quâ loquitur M. Antoninus, mihi videtur immota et quasi mortua, præ illo orbis nostri ordine qui, quamvis sit admirabilis, ad perfectius quiddam semper tendit.

In hoc summum bonum ponimus ut felicitas cum virtute congruat. Harum autem rerum concordiam pravè interpretantur Stoici, quum virtutem, ac felicitatem unam eamdemque rem esse contendunt. Quod non dixissent, si, hominum naturam accuratè observantes, animadvertissent facultatem illam quâ sensus jucundos vel injucundos experimur, ab aliis prorsus discrepare, ac proinde non idem fore felicitatem ac virtutem, nisi Deo juvante atque in ulteriore vitâ.

At de immortalitate animorum sæpe nutat Stoicorum doctrina. Alii animum continuò cum corpore exstingui, alii æternum agere ævum, alii tandem eum non semper, sed diu, post corporis mortem vivere existimant.

De Deo non minùs inter illos disconvenit. Recentiores hujus scholæ philosophi, Seneca, Epictetus, M. Antoninus,

multa ac præclara de Providentiâ dicunt. Sed si ad hujus Providentiæ naturam respexeris, sæpe videbitur a fatali rerum necessitate parum differre.

Quum igitur Stoicorum doctrina de Deo atque immortalitate obscura atque incerta sit, eadem deprehendas in istis sermonibus quibus ad mitigandas animi molestias utuntur. Ut cuique consolatione opus est, vel ad suas vel ad aliorum ægritudines leniendas, nunc de Deo atque immortalitate animorum loquitur, nunc ad alia se confert. Quod manifestò apparet apud Senecam, in his libris quos ad consolandos amicos aut propinquos scripsit (1).

Postquam autem demonstravimus in quo peccet Stoicorum disciplina, æquum est quid in eâ magnum atque utile sit ostendere, sive ad Stoicas virtutes, sive ad ea quæ de bonis ac malis disputantur, sive ad hanc ipsam perfectè sapientis imaginem respexeris.

Omnibus patet non esse præsentis vitæ veram felicitatem, necessariòque plurimis bonis quemlibet nostrûm carere, plurimis malis onerari. Opus est igitur, ad leniendam ægritudinem, quibusdam virtutibus, præsertim fortitudine ac patientiâ. Oportet bonis ultra nostram potestatem positis libenter carere, malaque toleranter ferre, imò labores ac molestias deposcere, nec tamen de nobis magnos spiritus concipere. Has autem virtutes Stoici mirum in modum commendaverunt.

Sæpe igitur in eorum doctrinâ perfugium illis patuit qui, sortis vel hominum injuriis læsi (2), nec sibi ipsis deesse, nec sinè dimicatione loco cedere voluerunt. Ad hanc se confert Cicero, quum privatis calamitatibus dolet, nec quidquam solatii e reipublicæ statu recipit. Nihil ferè

(1) C. f. P. J. Jallabert, *De epistolis consolatoriis beati Hieronymi*, p. 56 et sqq. Parisiis, 1853. — (2) C. f. Martha, *les Moralistes sous l'empire romain*, p. 8.

aliud apud Senecam reperias quàm imaginem viri sapientis, in his temporibus viventis, ubi facilius sit mala æquo animo tolerare quàm ad bona se accingere. In mediâ vitiorum ac miseriarum tabe, bonum virum ostendit in seipsum quasi in sacrarium quoddam confugientem, de rerum offensione non querentem, injuriamque sic tolerantem « ut hiemis rigorem, et intemperantiam cœli, ut fervores morbosque et cetera forte accidentia. » Non minùs virili ratione utuntur Epictetus et M. Antoninus. Idque mihi majorem admirationem erga hos homines movet, quòd illorum fortitudo superbiâ ac duritiâ vacat.

De bonis ac malis fateor sæpe Stoicos subtiliùs quàm veriùs disserere. Sed, si ita loqui deceat, aliquid veritatis habent hujusmodi errores. Quid enim aptiùs ad ægritudinem leniendam quàm cogitare ea tantùm bona esse quæ a nostrâ potestate pendeant, eorum quæ nostra ducamus magnam partem alienam esse, nec magis dolendum illis abductis quàm si depositum reposcatur?

Non equidem planè assentior Stoicis, quum dicunt dolorem non esse malum, mortem non esse malum. Sed tamen fateri debemus non esse omnia mala ejusdem generis, et, quanquam eodem vocabulo de dolore ac dedecore utamur, tamen dolorem acerbissimum a dedecore, toto cœlo, ut aiunt, discrepare. Ceterùm quamvis sententiæ istæ *sapientem ægritudine vacare*, *dolorem virtute obrui*, *virtutem ad beatè vivendum seipsâ esse contentam*, non sint ad veritatem rerum admodum consentaneæ, tamen sæpe utile est eas ut veras amplecti. Nam, ut ait Aristoteles, oportet distorta ligna in contrariam partem flectere; quæ homini sano nocerent, ægrotanti sæpe prosunt, vel potiùs nunquam obest, ut in *Legibus* fatetur Plato, viriles istas sententias ab hominibus, præsertim in adolescentiâ, decantari.

Istam denique summi sapientis descriptionem ne maturemus reprehendere. Quamvis enim irreperta sit istiusmodi sapientia, non tamen sine causa atque fructu excogitata est. Hoc planè ostendit ille Stoicorum propugnator Justus Lipsius, cujus verba opportunè huc ducam : « Quo fructu talis ille sapiens a Stoicis describitur, quem esse natura abnuit? Dicam : in exemplum. Species et idea quædam illius summi proponenda est, quò connitamur non pertingere sed accedere, non assequi sed æmulari...... invitat hæc grandiloquentia, et honestos quidem animos erigit ad honesta (1). » Addemus nulli magis utile esse quàm homini in ægritudine versanti, suspicere viros magna conantes, et mente majora concipere quàm quæ effici possint.

Quamvis igitur non omnia in Stoicorum placitis probanda sint, tamen nobilem illam doctrinam magni æstimemus, quæ a Zenone ad Ciceronem, a Cicerone ad M. Antoninum in melius semper progressa est , nec nisi Christianæ religionis sublimitate, quod ad mores spectat, vinci potuit.

V. — De Mysticorum doctrina.

Mystici hujus vitæ mala animique molestias potiùs adamant quàm aversantur (2); quæ omnia pro peccatorum piaculis virtutumque experimentis habent. Quamlibet autem sive corporis sive animi delectationem vituperant. Quòd si tamen, ut fit necessariò, aliqua consolatio adhibenda sit, non aliter leniri putant animi dolores quàm amore Dei et gratiâ divinâ. Ceterùm omnem scientiam atque humanitatem

(1) Just. Lips., *Manuductionis*, etc., lib. II, dissert. VIII. — (2) « Et quant à ce dernier (S. François d'Assise), sa vie ne fut autre chose que larmes, soupirs plaintes, langueurs. » S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*.

dictis lacessunt, philosophiæ maximè diffidentes, quam nihil valere contendunt ad vitæ felicitatem (1) aut ad salutem æternam. Hæc non inutile erit refellere, præsertim ut appareat, salvâ religionis reverentiâ, philosophiam quoque ad mitigandos animi dolores aliquid conferre.

Equidem fateor magnam esse dolorum atque ægritudinum utilitatem, ut pœnis exerceamur et ad altiorem perfectionis gradum erigamur. Sed non ob id solum Providentia divina nos huic dolendi necessitati addixit. Monet nos dolor alicujus detrimenti accepti, vehementerque hortatur ut mali causam præcidamus, in melioremque statum sive corpus sive animum restituamus. Tunc in locum doloris succedit voluptas, bona quidem res, quidquid dicant Mystici, aut boni signum ac merces. Hæc ita instituit natura vel potius ipse Deus; quæ hominibus ad arbitrium suum mutare non licet.

In illâ Mysticorum doctrinâ, quæ nihil probat nisi amorem, eadem fermè reprehendas quæ in Zenonis aut Chrysippi placitis. Nam Mystici quoque omnes *humanos* affectus ex animo tollendos arbitrantur. Quidquid humanum est pro vitioso habentes, non innocentissimis desideriis ignoscunt. Ità fit ut aliâ viâ in absurdam illam Stoicorum opinionem recidant, omnia peccata esse paria. Ut enim Stoici quæ infra summum sapientiæ apicem starent insaniam dictitabant, ita, juxta Mysticos, quæ non soli Deo tribuuntur ad diabolum pertinere necesse est.

Hos errores Mystici devitarent, si in psychologiæ studio satis versarentur, antequam ad ethicæ quæstiones accederent. Homo enim a Providentiâ divinâ sensibus instruc-

(1) « Les moralistes ne savent guère que sonder la plaie de notre nature; ils nous effraient de nous-mêmes et affaiblissent l'espérance de tout ce qu'ils ôtent à l'orgueil. » Lamennais, *De l'imitation de Jésus-Christ*, préface.

tus fuit, et ad multos affectus concipiendos comparatus. Ergo non vitio vertenda sunt illa desideria, illæ appetitiones, quorum non copiam solùm et facultatem, sed necessitatem ipse fecit Deus.

Quum de ægritudinum medicinâ agitur, fateor nullum esse efficacius remedium, quàm si quis, verâ pietate percitus, totum se Deo tradat, et quæ Deo placeant adamet amplectaturque; nec mihi quidquam laudabilius videtur quàm illæ Pascalii aut Bossuetii preces, in mediis morbis Deo habitæ, totque alia, quibus christiani scriptores, Christi patientis spectaculo, ægros animos consolantur ac reficiunt. Sed caveamus ne ista fucum nobis faciant. Quamvis enim affectus et appetitio multùm inter se differant, tamen nihil potest animus appetere, nihil diligere, nisi rei cognitio quædam adsit; deficienteque cognitione, ipsum amorem deficere aut depravari necesse est. Itaque, nisi rectam ac verè philosophicam de Deo opinionem habeamus, omnis religionis sensus evanescet aut in superstitionem delabetur. Parum igitur sibi consentiunt qui Dei amorem laudibus extollunt, rationem verò aversantur.

Non sanè errant qui a Gratiâ divinâ felicitatem nostram pendere dicunt. Quis enim neget Providentiam non modò rebus externis, sed intimæ cujusque hominis menti præesse? Sed illi vituperandi snnt, qui ita de Gratiâ loquuntur, ut hominis naturam, facultates, virtutes pro nihilo ducere videantur.

In hoc autem maximè peccant Mystici, quod in omnem scientiam atque humanitatem invehuntur. Illis si credas, nihil prosunt ad finem nostrum assequendum, aut scientiæ aut societatis humanæ progressus. Quid scientia nisi superbiæ nutrimentum? Quid politioris vitæ cultus nisi mollities ac luxuria? Quid artes ac litteræ nisi cupidinum

irritamenta? Philosophia præsertim, quum erroribus ac mendaciis plena, tum inutilis est ad felicitatem vitæ et ad æternam hominis salutem. Quid enim prosunt tot philosophorum de bonis ac malis disputationes? Quem unquam aut meliorem aut beatiorem effecerunt? Cujus denique dolores atque ægritudines mitigaverunt?

Qui hæc atque talia dictitant, ostendunt se omnino rudes esse cujuslibet scientiæ atque humanitatis. Scientiarum enim studiosos superbiæ insimulant, quum nihil tam hominem amoveat ab omni vanâ elatione animi, quàm ista universarum rerum contemplatio. Quod autem ad ægritudinem pertinet, ac præsertim ad illam odiosam morositatem, quæ ex nimio amore nostrî nascitur, non alia erit magis præsens medicina, quàm si quisque prospectum latè, ultra suum pusillum corpus, in rerum omnium ordinem petiverit (1).

Equidem fateor quibusdam perniciosum fuisse quod se litteris ac scientiis tradiderint, nec mihi in animo est omnium doctorum patrocinium suscipere. Peccant nempe, qui per omnem vitam in arcanis geometriæ versati, animi humani studium omnino neglexerunt, aut qui minutissima quæque præteritorum temporum perlustrant, hodierni temporis turpiter ignari. In justo diversarum cognitionum temperamento consistit prudentia hoc nomine digna. Eadem est ratio hujus quam Mystici impetunt, cultioris humaniorisque vitæ. Multùm discrepat a luxuriæ deliciis humanitas, ut in oratione non idem sunt

(1) « Qui a rempli la mesure extrême de l'existence accordée à l'homme sur cette terre, sinon les esprits sérieux, tournés avec ardeur vers les idées les plus élevées, depuis Pythagore jusqu'à Gœthe? Une vue sereine de l'ensemble des choses est une condition nécessaire de la santé, et l'intelligence seule peut donner à l'homme cette sérénité nécessaire. » Feuchtersleben, *Hygiène de l'âme*, p. 128.

ornatus et lascivia. Hæc quum ignorare videantur Mystici, nihil moderatum, nihil verum de vitâ ac moribus disserunt.

Quæ autem in philosophiam effutiunt, admodum vana ac nugatoria. Non quòd fidem ac religionem nimiis laudibus extollant; sed quid attinet verbis elevare philosophicam illam maximarum rerum cognitionem, quâ nostræ opiniones de Deo, de immortalitate animorum, de bonis ac malis, ita vallantur ac sæpiuntur, ut, vel deficiente fide, resistant? Ceterùm, quonam modo vires illas, quas omnibus hominibus natura attribuit, adhibebimus, nisi Delphicum ac Socraticum præceptum secuti fuerimus? — At enim Deus orandus est; ex Deo omnia auxilia exspectanda sunt. — Quomodo autem ad Deum mentem nostram erigemus, nisi per ea quæ attentè consideranti Dei potentiam ac bonitatem manifestant? Quid sibi volent istæ preces, a quibus omnia quæ sunt de animo, de virtutibus, de veritate, de attributis divinis, omnia denique de quibus philosophia disserit, sedulò amoveritis? Nihil in ejusmodi precibus remanebit nisi inanis verborum sonus.

Nunc non alienum esset ostendere quænam sint mysticæ rationis consectaria. Ita appareret quàm malè hæc disciplina omnis philosophiæ atque humanitatis locum usurpet, quàm omnes animi vires ad nihilum redigat. Sed quum de his non semel eruditè et eleganter dictum sit (1), nihil amplius adjiciemus.

Præter hoc Mysticorum genus, de quo diximus, et quod plerumque ex ignorantiâ aut animi imbecillitate aut vaniloquentiâ oritur, est aliud quod quidquam magis philoso-

(1) Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*, leç. V; et Jouffroy, *Cours de droit naturel.*

phicum habet. Quum autem Pantheismo proprium ac peculiare sit, de illo mox agemus (1).

VI. — De doctrina Pantheistica.

Narrat unus inter maximos recentiorum temporum poetas, mirum in modum se affectum fuisse in legendâ B. Spinosæ *Ethicâ;* scilicet consedisse suas cupiditates, liberumque et apertum in res sive externas sive incorporeas prospectum sibi patuisse. Verbis extollit hanc Spinosæ quasi serenitatem, quæ omnia temperabat et æquabat, hanc puram virtutem quæ circa omnes ejus sententias quasi renidet (2).

Ex his credas nullam doctrinam Pantheismo magis valere ad sedandas animi perturbationes, ad mores informandos, ad tranquillitatem animi ac felicitatem assequendam. Ipse Spinosa miram suæ doctrinæ vim laudat. Quæ, si auctori fides adhibenda sit, animum tranquillat ac reficit, quæ summam felicitatem in Dei contemplatione, ac virtutis mercedem in ipsâ virtute ponit, æquanimitatem in prosperis adversisque rebus docet, odium, invidiam, fastidium erga alios depellit, bonis præsentibus lætos et in mutuum subsidium paratos præstat (3).

Quænam igitur est ea doctrina cujus auctor tanta profitetur? Illam reperimus in his libris *Ethices*, ubi, quamvis geometrica methodus adhibeatur, omnia ad mores informandos concurrunt. Videamus igitur quæ dicantur de ægritudine, de ejus causis ac remediis.

Stoicæ sententiæ quasi dimidiam partem amplectitur Spinosa. Nam quum Zenonis discipuli quemlibet vividum

(1) *Vide*, § VI, *in fine*. — (2) Gœthe, *Dichtung und Wahreit*, p. 14. — (3) Spinos. Eth., part. II, prop. 49, *in fine scholii*.

affectum repudiarent, auctor *Ethices* ægritudinem solam, ægritudinisque partes pro vitiis habet. Omnes affectus qui e gaudio oriuntur ab illo boni existimantur (1), qui autem e tristitiâ originem ducunt mali, ut commiseratio (2), humilitas (3), pœnitentia (4).

Jam notatum est Pantheismi fautores miseriis humanis minimè moveri (5). Quum enim homo nihil aliud sit quàm vana species, quid refert utrùm gaudeat an doleat? Imò, quum omnia divina sint, et ex sinu Dei velut aqua ex fonte defluentia, nefas esset rem quamlibet malam ducere; nemini licet indignari, misereri, dolere. Hæc ita sentit Spinosa. Sed non facilè ægrotantibus opem feret, qui de morbo tam parum curat.

Quænam est, juxta Spinosam, ægritudinis causa? Ex uno fonte derivantur omnes animi molestiæ, nempe ex amore rerum fluxarum ac mobilium (6). Quod igitur erit remedium? Erimus ab omnibus malis immunes, si affectus, hoc est, *confusas ideas* in *ideas adæquatas* vertamus, si per *ideas adæquatas* ad res æternas incorruptasque et ad ipsum Deum erigamur (7). Rem quamlibet ut æternitatis participem interpretemur. Ita animus noster ad Dei notitiam assurget, si seipsum corpusque *sub æternitatis specie* noverit (8). In omni re æternam Dei essentiam contemplemur (9). Hæc contemplatio inexhaustus pacis ac felicitatis fons erit. Quid enim animum perturbare poterit, quum omnia ejus memoriæ æternam Dei essentiam revocabunt? Vel dolor in delectationem mutatur, quum Deum doloris causam esse reputamus.

(1) Spinos. Eth., part. IV, prop. 41, 42. — (2) Ibid., part. IV, prop. 50. — (3) Ibid., prop. 53. — (4) Idid.. prop. 54. — (5) E. Caro. *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, p. 22. — (6) Eth., part. III, prop. 59, *schol.* — (7) Ibid., part. III, *in fine*, et part. V, prop. 25 et 27. — (8) Ibid., part. V, prop. 30. — (9) Ibid., part. IV, prop. 18.

Fateor magnum aliquid quasi spirare in ejusmodi sententiis; nec ab illis profectò dissentirem, si diligens doctrina subjaceret. Sed propiùs inspiciens, hæc omnia video tantis erroribus mixta ut funditus ruere debeant. Ac primùm de Pantheisticâ theologiâ multa dicenda essent; sed non deerit occasio ad id revertendi. Nunc de aliis.

In primis non intelligitur quænam possit esse de moribus doctrina, quum nulla agnoscatur in homine vera propriaque libertas (1). Itaque, quum quintam Ethices partem legimus, non sine quâdam anxietate a nobis ipsis quærimus quid sibi velint præclaræ istæ sententiæ. Manifestum est enim in his non præcepta vitæ contineri, sed descriptionem quamdam (2). Ita nempe philosophus animum describit, ut physicus aliquam materiæ partem. Nulla morum disciplina reipsa institui potest, quum et qui docetur et qui docet fato quodam ineluctabili impelluntur. Si, ut rerum externarum impetus, ita animorum actio fatalis est, quid mihi opus est hâc descriptione? Si res est fruenda oculis et ad spectaculum composita, hæc omnia ad aliam quamdam inter ingenuas artes, non ad ethicam pertinent.

Sed ipsum hoc præceptum expendamus, quod ad mitigandas animi molestias adhibetur, videlicet ut ideæ confusæ in ideas adæquatas vertantur. Id consentit cum his quæ de animo docet Spinosa. De animi enim facultatibus nihil admodum superest in ejus doctrinâ. Nam quum affectus in quoddam idearum genus vertantur (3), unumque

(1) Part. I, prop. 17, coroll. II. — (2) « Qu'on aille au fond des choses, et, dans ces prétendus préceptes de la morale de Spinosa, on ne verra que la description des différents degrés de perfectionnement auxquels l'homme peut s'élever, mais par des causes qui ne dépendent pas de lui. » F. Bouillier, *Hist. de la philosophie cartésienne*, t. I, p. 375, édit. 1e. — (3) Eth., part. III, *in fine* : « Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea. »

et idem sint voluntas et intellectus (1), patet omnes facultates ad solum intellectum reduci. Quid autem intellectus? Vel potiùs quid ipse animus? Nihil nisi idea corporis (2). Quæ quum instituatur de animo doctrina, non mirum est quòd in ideis adæquatis omnis malorum medicina ponatur. Sed quis in hâc descriptione veram hominis naturam agnoverit?

De bonis ac virtute admodum similia docentur. Id studere quisque debet, ut crescat augeaturque in ipso humana essentia ac potentia (3). Mentis autem potentia, seu natura, sive summus conatus est res intelligere perfectissimo cognitionis genere (4). Atque in hoc situm est summum bonum; nam « ex hoc cognitionis genere summa, quæ dari potest, acquiescentia oritur (5). » Sed quid dicendum est de hujusmodi præceptis, quæ ita dialecticam in locum Ethicæ ponunt, ut ex intellectûs profectu omnis constet morum disciplina? His omnibus psychologici errores subjacent, quibus detractis, cetera ruere manifestum est.

Hic non omittenda sunt quæ de morte docet Spinosa. Homo liber, ait, nempe qui secundum naturam vivit, non de morte secum reputat. In eo totus est ut vivat, seque conservet. *Sapientia non mortis sed vitæ meditatio est* (6). Præclara quidem verba, ac forti viro digna, si oratoriè dicantur. At res philosophicè æstimanti, parum naturæ nostræ accommodata videbuntur. Quum enim dixerit auctor sapientem nihil curare de morte, sibi ipsi contradicit; nam ipse de morte disputat.

Quamvis Spinosa virtutes ac peccata cum libertate sustulerit, quamdam tamen immortalitatem pollicetur. Animo

(1) Eth., part. II, prop. 49. — (2) Ibid., part. III, prop. 6. — (3) Ibid., prop. 7. — (4) Ibid., prop. 9, schol. — (5) Part. V, prop. 67.

quidem durationem, ut ait, non tribuit, nisi durante corpore (1). Sed de corpore superest extensio divina quæ ejus essentia est, et de animo, idea hujus extensionis, sive idea divinæ corporis essentiæ (2). Quæ est autem illa immortalitas? Quum memoriâ conscientiâque careat (3), non pluris ab homine æstimanda est, quàm si nulla esset. Addit Spinosa hujusmodi immortalitatem cujusque hominis opus esse, non omnibus eamdem immortalitatis partem, sed ut quisque æterna conceperit, ita immortalitatis participem (4) fore. Quibus autem id emolumenti continget? Non hominibus *bonæ voluntatis*, sed illis *qui corpus ad plurima aptum habebunt* (5). Non mirum si nullus sit mercedi aut pœnæ locus, quum nullus esse possit virtuti aut vitio. Ceterùm, quæ de hâc futuræ vitæ quæstione dici possunt, parvi facere videtur Spinosa (6). Honestum enim, illo judice, ab utili non discrepat. Ergo nullâ mercede opus est ut rectè agamus, ac proinde parum de futurâ vitâ curandum est.

Num autem hâc disciplinâ magnum illud paratur remedium adversùs animi mala, subsidiumque ad bona adipiscenda? In hoc credimus Spinosam malè quod velit assequi. Nobis quidem videtur vir ille integræ castæque vitæ sui animi habitum descripisse, non suæ doctrinæ fructum. Hujusmodi enim doctrina non ad pietatem, virtutem ac felicitatem ducere potest, sed ad desperationem, ad bonorum malorumve incuriàm, aut ad tristem quamdam patientiam. Felicitatem in Dei notitiâ ponit Spinosa; sed duobus ad id opus esset, nempe ut affectus et cognitio idem unumque essent, utque Deum perfectè cognosceremus;

(1) Eth., part. V, prop. 23, in demonstratione. — (2) Part. V, prop. 22 et 23. — (3) Part. V, prop. 34, schol. — (4) Part. V, prop. 38, schol. — (5) Part, V, prop. 39. — (6) Part. V, prop. 41.

quæ duo falsa sunt. Virtutem virtutis mercedem esse dicit; at in hoc præcipuè fallitur. Tunc enim nihil est mercedis, ne illud quidem gaudium quod è conscientiâ vitæ benè actæ nascitur. Nobis pacem ac serenitatem animi pollicetur : esto, dummodo calamitas non ingruat. — Bonis præsentibus lætos præstat.—Potiùs verò ægritudinem nihil prodesse ostendit. — Quod autem addit de mutuâ benevolentiâ, id præsertim mihi non videtur consentire cum fato illo ineluctabili cui omnia parent. Odium, zelotypiam, fastidium erga alios homines depellit; at laudes quoque et admirationem aufert.

Non unicum est Pantheismi genus ; recentioresque Pantheistæ in multis rebus aliter sentiunt ac Spinosa. Sed, quod ad leniendam ægritudinem spectat, nihil magis proficiunt. Huic enim legi videtur subjacere ea philosophandi ratio, ut vel *mysticismo* proxima sit, vel in *atheismum* delabatur (1). Itaque alii hominem ad nihilum redigunt, resque externas pro vanis imaginibus habent ; quibus si credas, unica erit malorum medicina, si a specie ad veritatem erigamur (2), hoc est, si cum ipso Deo ἐκστάσει quâdam confundamur. Quæ omnia dici nequeunt, quin naturæ nostræ vis inferatur. Nam a seipso quasi exire, suarum facultatum usum dediscere, seipsum ad nihilum reducere, quò major cum Deo conjunctio fiat, hæc quum Pantheistæ, non pio quodam et oratorio sensu, sed strictè ac latinè dicunt esse facienda, quis tandem æquo animo ferre possit? Alii de homine ac rebus majora sentiunt, sed Deum tollunt. Iidem rerum universitatem, ut quiddam divinum, religioso quodam amore prosequuntur. Sed quid me juvat alloqui surdum aut amoris expertem amore pro-

(1) C. f. Saisset, *Essais de philosophie religieuse*, t. II, p. 368. — (2) Fichte, *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, trad. Bouillier, p. 46, 47.

sequi? Nihil igitur subsidii præbet adversùs dolorem hujusmodi doctrina. Quandiu valemus, vitæque bonis fruimur, nihil obstat quin nosmetipsos tanquam divinitatis participes, imò tanquam deos putemus. Sin autem aliquid adversi ingruat aut minetur, homines nos esse meminimus; ac, nisi in mediis malis, subsidium supra humanitatem positum reperiamus, nihil restat nisi ut dicamus cum M. Antonino : μέχρι τίνος οὖν (1);

VII. — De doctrina quorumdam physiologorum.

Physiologiæ officium est corpus humanum ejusque partes explorare. Sunt autem quidam physiologi qui, extra suæ artis terminos excurrentes, omnem philosophandi rationem, physiologicâ methodo intempestivè adhibitâ, corrumpunt; quos ego libens *physiologistas* nominaverim. Illis si credas, nihil considerandum est in homine, nihil scientiæ materies esse potest, præter hoc corpus vitâ præditum ac sensibus instructum (2). Psychologia igitur atque ipsa metaphysica sunt tantummodo physiologiæ partes, aut scientiæ omnino physiologiæ subjectæ. « Videte, aiunt, quàm latè pateat physiologia. Propensionum, affectuum, cupiditatum rationem complectitur. In eâ continentur ideologia et metaphysica, aut saltem harum scientiarum fundamenta (3). »

Sed imprimis notanda sunt quæ de affectibus docent et de illâ quam vocant *Hygienâ morali*.

Cupiditates corporeas esse dicunt (4), ex impetu rerum

(1) M. Anton, lib. VI, 46. C. f. Quæ de seipso narrat lepidissimus quidam Hegelii discipulus, ad meliora conversus, in libro cui titulus *De l'Allemagne*, 2e édit., t. II, *in fine*. — (2) Vide F. J. V. Broussais, *De l'irritation et de la folie*, t. II, p. 15, édit. 2e; in sectione cui titulus : *S'il est possible de faire une science avec les seuls phénomènes de conscience*. — (3) Casimir Broussais, *Hygiène morale*, p. 264. — (4) « Toutes ces émotions, excitées par des objets extérieurs, sont orga-

externarum ortas atque in aliquâ corporis parte sitas. Notissima sunt omnia quibus hanc opinionem confirmare conantur; nempe quosdam, absorpto aquæ frigidæ cyatho, iram posuisse; quosdam autem, tristi nuntio affectos, graviter ægrotâsse, vel etiam periisse (1). Hæc atque talia narrant, quasi ex eo quòd corpus cupiditatum motu concutiatur et cupiditates ex habitu corporis plus minùsve pendeant, colligi possit corporeas esse cupiditates.

Nonnulla etiam addunt de parte corporis quæ cupiditatum sedes habetur. Nervorum compagini adhærere affectus putant, hominemque jucundè vel injucundè affici quòd nervi sive bile atrâ ac spissâ, sive stagnante sanguine, sive aliâ causâ irritentur. De his non multa dicam. Sed imprimis notandum est non omnes de cupiditatum sede consentire (2). Alii *plexum solarem* dicunt affectuum sedem esse atque originem, et, ut apud nescio quem auctorem legi, ideo florere artibus ac potentiâ urbes et populos, quòd valeat plexus solaris, ideo in deterius labi, quòd idem nimis aut parum irritabilis sit. Alii autem cupiditates in cerebro locant, nec quidquam interesse inter facultates animi et cerebri actiones putant. Quum igitur tanta sit inter illos de ipsâ cupiditatum sede dissensio, non est quòd suam methodum tantopere verbis extollant, psychologicamque nostram rationem impugnent, quæ saltem quâ in parte animi sedeant affectus clarè et apertè ostendit.

Non hic locus est demonstrandi argumentis neque

niques, ne peuvent être que cela... C'est comme telles que les émotions dont il s'agit sont uniquement, quant à leur nature, du domaine de la physiologie. » *De l'irritation et de la folie*, t. II, p. 149, 150. — (1) Virey, *Dictionnaire de la conversation*, art. *Passion*. — (2) « Les physiologistes sont encore entre eux dans les plus extrêmes désaccords sur le siége de la sensibilité. Ils ne s'entendent pas davantage sur la nature des agents qui transmettent la sensation jusqu'au cerveau. » Barthélemy St-Hilaire, *Psychologie d'Aristote, Traité de l'âme, traduit en français*, etc., Préface, p. CV.

dolorem, neque voluptatem, neque affectum quemlibet aut corpus aut corporeum quidquam esse. Sed cuilibet vel paulisper cogitanti apparebit illos non omnes humanæ vitæ molestias internaque naturæ nostræ mala complecti, qui omnia hâc vel illâ corporis parte læsâ explicent. Nam, ut ait Cicero, « et morbi perniciosiores pluresque sunt animi quàm corporis (1). » Sunt in homine desideria et aversationes quæ non e sanguine nimis spisso, non e laterum aut jecoris morbo nascuntur. De illis non parum laborare debent physiologistæ. Metaphysicæ enim sunt multarum ægritudinum causæ; nec tot molestiarum capaces essemus, nisi esset in nobis aliquid ab omni concretione materiæ sejunctum. Quum in quâlibet naturâ liberâ et suî ipsius consciâ, dolores in infinitum porrigi possint, vos hominem dolere dicitis et ægritudine affici, quòd corpus aut læsum sit, aut malè operibus suis fungatur! Nonne patet causas ægritudinis altiores esse quàm ut vestris instrumentis deprehendantur?

Quòd si nihil nisi corporeum sit in affectibus jucundis vel injucundis, non duæ sunt artes de tuendâ sive animi sive corporis valetudine : unâ tantummodo opus est, eâ scilicet quæ vulgò *hygiena* dicitur. « Quàm præclaro munere, aiunt, fungitur hygiena, quum hominem, quantus cumque sit, complectatur (2)! » Hinc facilè perspici potest quænam remedia adversùs ægritudines adhibenda sint. Eadem scilicet quæ ad corpus sanandum valent (3).

(1) Cic., *Tusc.*, III, 3. — (2) Casimir Broussais, *Hygiène morale*, p. IX. Et alibi. p. XVI : « Comment l'hygiène n'embrasserait-elle pas l'éducation physique et l'éducation morale, puisque c'est à elle que revient de droit toute question relative aux rapports du physique et du moral de l'homme? » — (3) C. f. Quæ dicit Casimir Broussais sub hoc titulo *De l'influence des modificateurs.* « Vous connaissez l'influence du monde extérieur sur l'homme, celle des circonstances au milieu desquelles il vit... Faites agir ces influences de manière à ce que, s'adressant aux facultés dominantes, elles en tournent le développement vers le but que vous voulez atteindre. » *Op. cit.*, p. 263.

Quum mœrore confectus jaces, quum libidinibus ardescis, ne admoveas consilia sapientiæ, ne memineris esse

..... verba et voces quibus hunc lenire dolorem
Possis, et magnam morbi deponere partem (1).

Sed lenis potio adhibenda est, quæ viscera emolliat, aut valentior cibus, qui stomachum confirmet. Quemadmodum in animalibus dissimilis victus disparem indolem gignit, ut non ejusdem naturæ sint quæ herbis et quæ carne vescantur, ita homo iracundior lacte et oleribus vivat, qui in homicidia præceps ruit balneis utatur, qui libidinibus vexatur vino abstineat.

Hanc cupiditatum medicinam non omnino obtrectamus. Homo enim ex animo et corpore ita constat, ut hæc duo arctissimè inter se conjungantur. Sed sunt etiam alia remedia, quæ ægris animis opem ac solatium ferre valent, quamvis aut ad nervos aut ad plexum solarem nihil pertineant.

VIII. — De politicâ quâdam nostri temporis doctrinâ.

Non hanc mihi imposui legem, ut omnia recenserem quæ de mitigandis animi malis, sive apud veteres sive apud recentiores dici potuerint. Tamen eo magis patebit mea de hâc quæstione sententia, quo diligentiùs contrariæ opiniones expositæ atque exagitatæ fuerint. Non igitur omnino tacendum est de quodam errore apud nostrates vulgatissimo, ac de doctrinâ in quâ hic error maximè reperitur.

In his perturbationibus quæ tam sæpe nostras civitates vexant, multi homines quodcumque terris ingruit mali

(1) Horat, *Epist.*, I, 1, 34.

rerum publicarum formæ assignare non dubitant. In nobis præcipuè hæc mentis pravitas est; utque lepidè dictum est, non potest Gallus quilibet capite aut stomacho dolere, quin regem aut magistratus incuset. Ergo magnum omnis calamitatis remedium e meliore societatis humanæ statu petendum videtur. Quanta igitur animos invadit mutandarum rerum libido! Quam mirifica medicamenta uno libello inclusa! Qui clamores ut in societate tanquam in animâ vili experimenta fiant! Quòd si turbata respublica novis rebus fores aperiat, quantæ spes! Vel potiùs quanta delirantium somnia! Utque se confidunt veteribus miseriis atque iniquitatibus æternùm valedicturos! Quos brevi ipsa necessitas erroris admonet, spe deturbatos, et ex promissorum magnificentiâ miseriores.

Inter illos qui in novo consociationis humanæ modo omnium dolorum medicinam posuerunt, principem tenent locum qui celeberrimi Henrici a Sancto-Simone doctrinas amplexi sunt.

Quum isti hominem putent ideo natum fuisse ut, vel in hâc terrâ, omnibus bonis frueretur, nec quidquam ejus desideriis obstaret, antiquam hominum societatem vituperant, quòd naturales animi motus oppresserit, liberamque affectuum vim retuderit. Imò unus ex eis officii legem increpat (1), ut tyrannicum quoddam jugum, pravâ civitatum disciplinâ impositum. Ne religioni quidem Christianæ parcunt; quæ, si illis credas, in eo erravit, quòd *spiritûs et carnis* certamen docuerit, hominique præceperit ut corpus castigaret, suîque ipsius ad commune bonum jacturam faceret. Novam igitur religionem docent, perfectioremque generis humani consociationem.

(1) « Le devoir vient des hommes, les attractions viennent de Dieu. » Ch. Fourier. Vide E. Poitou, *Les philosophes français contemporains*, p. 13.

Non nobis in animo est aut hanc religionem expendere, quæ omnibus Pantheismi vitiis laborat, aut id consociationis genus, in quo, sub caritatis et amoris obtentu, libertas et justitia oppressæ jacent. Sed quædam dicenda sunt de futuro societatis humanæ statu quem provehere conantur.

Scilicet tolletur omne certamen, quod nunc existit sive in societate sive in homine. Nihil erit dissidii inter socios, quum par omnium futura sit conditio; nihil intestini belli in unoquoque nostrûm, quum nemini jam imponi debeat lex illa seipsum vincendi, de seipso pœnas exigendi. Nihil amplius desiderandum relinquetur; omnibus necessitatibus satisfiet; nec desperant fore ut aliquando genus humanum hunc perfectionis gradum assequatur, ut tandem homines æternùm vivant in his terris.

De his omnibus quædam tantummodo animadvertemus, quæ ad nostrum propositum spectent.

Ac primùm, quamvis civitates et imperia ad meliora semper niti deceat, tamen non putandum est e malo consociationis humanæ statu maximam nostrarum miseriarum partem oriri. Intus causa est, in animo, in imperfectâ naturâ et pravis cupiditatibus. Ergo non ex rerum publicarum mutatione petenda salus; sed, ut dicit Tacitus, *intra animos medendum* (1); non hoc prudentiæ civilis munus est, ut de felicitate cujusque curet, sed ut omnium libertatem et reipublicæ tranquillitatem tueatur. Nulla unquam erit scientia, nullum in regendâ civitate consilium, quod me a cupidinibus, ac proinde a miseriis vindicare possit (1). Falsa igitur nobis promittunt isti philosophi,

(1) Tacit., *Annal.*, lib. III, c. 54. — (2) Nulle science, nulle industrie, nulle combinaison politique n'ôteront à mon corps ses misères, ni à mon âme ses faiblesses et ses passions, et, quoi qu'on en dise, « si plaisante que soit la co-

ostenduntque parum sibi notam esse hominis naturam.

Fateor id mihi apud eos placere, quòd existiment genus humanum ad altiorem perfectionem in dies progressurum; sed hujusmodi progressum non ut velim sibi effingunt. Videntur enim de corporeis oblectationibus, de hujus vitæ gaudiis mira quædam somniare. Sed animo tantùm et animi virtutibus ad altiora evehi possumus. Imò non est in terris quærenda pax et felicitas. Quoddam in præsens lenimen dolorum, ne in itinere fracti deficiamus, et, in futurum, melioris vitæ spem, hæc demum nobis proposuit Deus.

médie, le dernier acte est toujours sanglant... » E. Saisset, *Essais de philosophie religieuse*, t. II, p. 182.

PARS SECUNDA

EXPOSITUR NOSTRA OPINIO DE ÆGRITUDINE LENIENDA.

Ut nostram de leniendâ ægritudine doctrinam exponamus, tria necessaria sunt : primùm ipsius mali descriptio, quam libens hujus medicinæ παθολογικήν dixerim ; deinde enumeratio remediorum quæ ex animi naturâ oriuntur, et quorum philosophia nobis suppeditat copiam ; tum ratio adhibendi hæc remedia et ad varias morbi vices admovendi, quæ non absurdè θεραπευτική dici potest. Hæc igitur tribus capitibus expendemus.

CAPUT I

ÆGRITUDINIS DESCRIPTIO PSYCHOLOGICA

In hoc capite quædam dicentur primùm de ægritudinis naturâ, tum de ejus effectibus, causis et partibus.

§ I. — De ægritudinis naturâ.

In immensum cresceret opus, si quis totam hanc psychologiæ partem quæ est de animi doloribus complecti vellet. Nihil tale aggrediemur in opere quod ad usum vitæ spectat. In his quæ de ægritudinis naturâ dicturi sumus, unum nobis in animo est, videlicet ea proponere sine quibus reliqua non intelligerentur, et quosdam errores confutare, quibus admissis, tota materies in obscuro esset.

Quidquid dicant physiologi, ægritudo non est ex earum

rerum numero quæ materiæ tanquam subjecto inhærent. Quippe quæ simplicem incorporeamque habeat naturam, neque oculis, aut auribus, aut ullo sensu percipi possit, cogitatione tantùm atque conscientiâ deprehendatur. Fateor quidem sæpe vel potiùs semper quasdam corporis partes, ægritudinum vi, quasi aliquo ictu commoveri; sed ipsa ægritudo a rebus corporeis omnino differt, atque in animo sedem habet. Ægritudine animus non corpus dolet, angitur, conflictatur.

Multum discrepat ægritudo ab hoc dolorum genere quod non excitatur in animo, nisi priùs corpus aliquâ vi impulsum fuerit, quodque propriè ac simpliciter *dolor* appellari solet. Id enim omnibus animalibus commune est; ægritudo autem est hominis propria. Non quòd istiusmodi dolorem qui dicitur *physicus*, corporeum esse contendam. Sed si abesset terrena illa ac peritura corporis moles, abesset quoque *dolor*. Ægritudo autem vel puræ ac simplici mentis naturæ penitus inhæret. Quemadmodum igitur animus unus simul ac multiformis apparet; ita ægritudines, quamvis unius ejusdemque naturæ videantur, tamen maximè variæ sunt et in infinitum mutabiles, hominibusque hanc curarum diversitatem injiciunt, quam nullum aliud animal experitur.

Ignoti, ut aiunt, *nulla cupido*. Eodem jure dici potest : de ignotis nulla ægritudo. Intellectu demum de aliquâ re cogitante, subeunt animum gaudia aut ægritudines. Is verè dolet, qui ingruentis calamitatis conscius est. Puerulus, rerum quas ambitiosi exoptant ignarus, ambitionis et gloriæ curis non movetur.

Inde fit ut imaginandi vis tantopere valeat in ægritudinibus. Scilicet animus verisimilia vel etiam possibilia pro veris ac præsentibus habet; eaque sibi fingit quæ, licèt

vana et commentitia, nos aut jucundè afficere soleant aut secus. Hominem animi vis ab his quæ circumstant ad ea quæ nunquam evenient transfert, in fictitias calamitates injicit, et quamvis domi tranquillum, longinquis casibus jactat.

Ex his concludi potest ægritudinem cum intellectu arctissimo quodam vinculo conjungi. Unde fit ut voluntas etiam non nihil ad augendas minuendasve ægritudines valeat. Quisque enim nostrûm affectus injucundos mirum in modum excitare aut sedare potest, quum ad hanc aut illam rem attentum se præbet.

Sed ut intelligatur quàm altè animo inhæreant ægritudines, dicendum videtur quinam sit earum fons atque origo.

Ideo animus sensu aliquo jucundo vel injucundo afficitur, quòd est in illo quoddam actionis principium. Est enim animus *vis suî conscia*, *suî potens*, *suî motrix*, vel, ut scolasticè dicit Albertus Magnus, *totum potestativum*. Ex hâc agendi potestate, in quâ omnis essentia animi sita est, ista omnia proficiscuntur quæ in animo deprehendas. Itaque putandum est animum non gaudere aut dolere, nisi innatâ quâdam ἐνεργείᾳ, quæ non immeritò *facultas* nuncupetur. Si in æterno somno jaceret animus, si totum se inertiæ ac desidiæ traderet, tunc demum omnibus affectibus vacaret. Nunc autem, ut est aliquid vivum ac vigens, non potest non quolibet modo affici (1).

Illa autem vis, quæ affectuum principium est, non vaga discurrit aut, ut cera, quamlibet formam nullo discrimine accipit, sed quibusdam legibus paret et ad certum finem sponte suâ tendit. Est, verbi gratiâ, lex illa quam tam eleganter Cicero expressit : « Difficile dictu est, quænam

(1) C. f. Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, p. 34 et sqq.

causa sit, cur ea, quæ maximè sensus nostros impellunt voluptate, et specie primâ acerrimè commovent, ab iis celerrimè fastidio quodam et satietate abalienemur (1) » Sunt etiam fines, sive res quædam ad quas natura nostra propendet, ut quum dicitur hominem natum esse ad societatem cum ceteris hominibus ineundam.

Nunc quid inde sequatur consideremus. Quum bene composita est ac legi consentanea animi actio, quumque rerum ad quæ propendemus compotes sumus, tunc jucundo quodam sensu sive gaudio afficimur. Quum autem cursus ille naturalis animorum aut impeditus hæret aut incitatior fertur, aut quum caremus iis rebus quas natura ipsa desiderat, tunc ægritudo incompositi motus et finis non expleti indicium est.

Hoc est igitur ægritudinis munus, ut aliquid denuntiet in animo turbari, arietare, inordinatè sese habere. Tunc enim ægritudine afficimur, quum non sunt omnia in animo aptis accommodatisque locis composita, quumque animi facultates aut vagantur sine lege aut a fine suo deerrant. Quod ut pateat, quibusdam exemplis utemur. Animi partes, ut membra corporis, ad id comparatæ sunt ut vires suas expromant. Itaque si exerceantur, aliquid intimæ oblectationis experiris; sin autem desides maneant, tædio quodam afficeris. Sed in exercendis facultatibus, cavendum est ne animi vires exhauriantur. Modus igitur quidam tenendus est; quem si servabis, benè tibi erit, sin secus, malè. Rationi totius animi regimen a natura datum est; quandiu igitur ratio regnat, rectè factorum conscientiâ frueris; quum autem libido occupat, animi angore conturbaris. Denique animum ad infinita creatum omnia

(1) *De orat.*, III, 25.

declarant; quid igitur mirum, si, quum animus in rerum mortalium orbe totus moretur, perpetuis curis agitatus, nullam quietem, nullam felicitatem invenire possit?

His omnibus apparet quàm latè pateant ægritudines, atque, ut diximus, quàm altè animo inhæreant. Nullum est enim actionis genus, quod non alicujus ægritudinis causa esse possit. Quum autem animus ex agendi potestate omnino constet, non dubitandum est quin ægritudo ex intimâ animi naturâ proficiscatur.

Huc accedunt quæ de utilitate dolorum atque ægritudinum disseri solent. Quid autem prosit aut obsit ægritudo seorsim expendemus (1). Nunc, quo magis ac magis pateat ipsa dolendi necessitas, animadvertendum est voluptatem ac dolorem arctissimo quodam vinculo inter se conjungi. Quæ enim scripsit Aristoteles de voluptate purâ divinæ vitæ propria sunt. Sed in homine, ut nullus est dolor qui non aliquid solatii secum afferat, ita nulla voluptas, quæ non doloris alicujus pretio ematur. Propensiones quæ nos ad nostrum finem vel invitos rapiunt, non solùm voluptatis illecebris alliciunt, sed angore quodam et curâ exstimulant. Imò mihi videtur homo impelli dolore ante quàm voluptate invitetur. Dolor nos ad agendum rapit; voluptas autem actionem sequitur. Itaque, ut dicitur cum Aristotele voluptatem esse quasi actionis florem, ita non absurdè dicas dolorem ejusdem esse radicem amaram.

Nunc si ea quæ supra dicta sunt in unum colligere velimus, ad quamdam definitionem deveniemus, ut ægritudo dicatur affectus ille injucundus, quo animus movetur, vel sine ullo rerum externarum impetu, quum animus suam legem perrumpit aut a suo fine discedit, dummodo adsit rei cognitio quædam.

(1) Vide infra, § 2.

His positis, quædam licet dijudicare, quæ quum à præstantissimo scriptore approbata sint, timendum est ne imprudentium animos fallant.

Si credendum est Ciceroni, in libris Tusculanarum quæstionum plus æquo Stoicissanti (1), ægritudo est animi commotio contra naturam (2), morbus quidam gravis, ex pravâ voluntate et vanis cogitationibus ortus; non multum abest quin dicat scelus horrendum.

Non licet progredi longiùs, nisi planè compertum habuerimus quid de hâc opinione sentiendum sit. Nam si constet ægritudinem scelus esse, ut homicidium aut latrocinium, æquum erit eam non *lenire* sed abolere, non tantùm præcavere philosophicâ ratione, sed vi ac lege coercere ac reprimere.

Num animi dolor est aliquid contra naturam? Si hominem inspicio, illum video ad concipiendos affectus comparatum.

> .... Mollissima corda
> Humano generi dare se natura fatetur (3).

Facultas illa, quâ gaudio ac dolore afficimur, non casu ac fortuitò in animo reperitur, sed, ut diximus, ad intimam ejus naturam pertinet. Non est vitiositas quorumdam indoli propria, sed una ex dotibus quibus gaudet universum hominum genus. Deus non omnes homines gravedinosos aut torminosos (4) creavit, omnes autem voluptatis ac doloris capaces. Quum igitur præsentis vitæ conditio multis malis abundet, non potest animus sine dolore esse, nedum contra naturam sit animi dolor.

(1) Utor verbo apud Lipsium usitatissimo. C. f. *Manuductio ad stoicam philosophiam*, pass. — (2) Cic., *Tusc.*, IV, 6. — (3) Juvénal, sat. XV, V, 131. — (4) C. f. *Tusc.*, IV, 12.

At, dicet aliquis, fateor non esse contra naturam sensum quemdam injucundum sanè, sed compositum, gravem, serenum. Verùm *ægritudo illa mærens (1)*, quæ animum conturbat, clamores ciet, lacrymas elicit, nonne a naturâ abhorret? — Si igitur Agamemnon, immolandâ Iphigeniâ, eo dolore afficiatur, ut pictor obvolvendum esse caput ejus intelligat, quoniam summum illum luctum penicillo non possit imitari, num id erit contra naturam? — Relinquetur, ait, quidam morsus aut contractiuncula (2), sed aberit ægritudo. — Me autem judice, quivis parens cujus filia immolatur, quamvis constantissimus sit inter Stoicos, non poterit non crudelissimo vulnere affici ac sævissimo cruciatu torqueri. Sanè malis resistet, sed nihilo minùs, mala sentiet.

Errant igitur Stoici, errat ipse Cicero, quum contendunt ægritudinem naturæ esse contrariam.

Quæret fortasse quispiam : Si naturales sunt ægritudines, quid opus est consolatione (3)? Meâ quidem sententiâ, id malum, id tollendum est, quod hominem deminuit, atque a perfecto ac divino statu quò tendere debet avertit. Ægritudo autem, quum modum non excedit, non sic nos deprimit, imò nonnunquam erigit, alicujus mali abditi monet et ad depellendas animi pestes exstimulat. Sed cavendum est ne modum excedat, ne quid perturbationis in animum injiciat, quia tunc esset dolor magni alicujus mali causa. Sed non ita sentiunt Stoici. Funditus tollere volunt animi dolorem et ad perfectam ἀπάθειαν tendunt. Quod nos probare non possumus.

Juxta Ciceronem, ex opinione falsâ ac pravâ voluntate oriuntur ægritudines. Videamus autem quâ ratione suam opinionem confirmet. « Si qui forte, ait, quum se in luctu

(1) *Tusc.*, III, 34. — (2) Ibid. — (3) C. f. *Tusc.*, III, c. 31.

esse vellent, aliquid fecerunt humanius, aut si hilarius locuti sunt, revocant se rursus ad mæstitiam, peccatique se insimulant, quod dolere intermiserint. Pueros verò matres et magistri castigare etiam solent, nec verbis solùm, sed etiam verberibus, si quid in domestico luctu hilarius ab iis factum est aut dictum ; plorare cogunt (1). »

Hæc exempla et alia quæ sequuntur non demonstrant voluntariam esse ægritudinem, sed voluntatem adhiberi posse, sive ad alendam ægritudinem sive ad mitigandam et amovendam. Quum pueros intempestivè hilares castigamus, non eos cogimus plorare, sed propter immitem ac plumbeam indolem reprehendimus.

Narrat Cicero eos qui concidentem vulneribus Pompeium vidissent, Pompeii oblitos fuisse quum sibi timerent, sed posteaquam ab hostium conspectu fugissent, tum lamentari cœpisse; pergitque his verbis : « Timor igitur ab iis ægritudinem potuit repellere, ratio ac sapientia vera non poterit (2)? » Quæ refellere non difficile est. Nam quum violentior animi commotio præsenti ægritudini officit, illam potius abdit aliquantisper quàm destruit; ac ne constat quidem rationi ac sapientiæ eamdem vim inesse.

Tandem quum Cicero loquitur de gravissimis illis philosophis qui se in mediâ stultitiâ, quâ nihil est pejus, esse intelligunt, neque tamen ægritudine premuntur (3), mihi potius videtur vanam Stoicorum sapientiam impugnare quàm suam opinionem confirmare.

Non ergo demonstrat Cicero veterem istum Stoicæ disciplinæ locum, ægritudinem esse voluntariam et ex opinione ortam. Si quis verò recenti psychologiâ eruditus, facultatem illam doloris ac voluptatis capacem cum volun-

(1) C. f. *Tusc.*, III, c. 27. — (2) Ibid. — (3) Ibid., 28.

tate aut intellectu comparaverit, facilè deprehendet quantum ab illis differat. Dolor enim ac voluptas non ex arbitrio nostro pendent, aliquid autem velle ac nolle semper in nostrâ potestate est. Affectus modò emicat atque audaciùs fertur, modò languescit ac deficit; intellectus autem sibi magis constat. Consuetudine affectus hebescunt, cognitiones autem clarescunt. Varii affectus dissident inter se; at cognitiones congruunt atque in unum consentiunt. Tandem hoc præsertim interest inter cognitionem et affectum, quòd affectu quisque nostrum in seipso quasi includitur ac tantummodo de jucundo aut injucundo statu monetur, cognitione autem duce, per varias rerum species incedimus atque, ut ita dicam, totum orbem peragramus (1).

Ex his colligi potest facultatem appetendi, ex quâ oritur ægritudo, multum differre ab intellectu ac voluntate, Stoicosque et ipsum Ciceronem errare, quum ægritudinem voluntarium aliquid atque ex opinione ortum existiment.

§ II. — Multum nobis ægritudinem aut prodesse aut obesse. Quid inde concludendum sit.

Quod modò demonstravimus, nempe ægritudinem non esse naturæ contrariam, ex his quæ secutura sunt manifestiùs apparebit; unde sequetur Stoicos atque Epicureos, viâ licèt diversâ, pariter a recto deerrasse. Sed illicò quædam adjiciemus, ne in Mysticorum vitium inclinatio fiat, hoc est, in nimium doloris atque molestiarum amorem.

Animi angores magno usui esse possunt, sive pravis hominibus ut eos castigent et corrigant, sive bonis ut eos exerceant, sive utrisque ut perturbationis alicujus admoneant.

(1) C. f. Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, p. 14, 15 et sqq.

Ac primùm, peccata doloribus, ut aliquo piaculo, elui necesse est. Non aliter sontes æternæ legi satisfacere possunt, non aliter in ordinis ac justitiæ fœdus restitui. Si quid igitur miserarium peccantibus adjiciat Deus, id pro beneficio habendum est. Non malè tibi est quòd te conscientiæ stimuli urgent, quòd flagitiosam facinorosamque vitam aut valetudinis aut bonorum jacturâ rependis. Adeo non scelerum pœna recusanda est, ut vel illam arcessere, si fieri possit, oporteat. Hæc pari eloquentiâ ac sagacitate in Gorgiâ ostendit Plato, nec quidquam est in hujus philosophi libris præclarius.

Nec solùm justâ pœnâ afficit noxios vis ægritudinis, sed etiam ad meliora erigit. Adspice hunc virum in quem ærumna quædam incubuit. Constans factus est atque industrius, comis ac misericors. Quum fortuna ei faveret, nullius consilia audiebat, nullam futuri curam habebat. Nunc, ut equus indomitus qui freno parere didicit, doloris ictu monitus ad bonam frugem se recepit; imò, quâlibet re contentus, innoxiis voluptatibus delectatur (1). Achilles adversùs Agamemnona ereptam ob captivam iratus, atroci odio indulget, patriæ, gloriæ, suîmet ipsius oblitus. Quum autem, amico interempto, ad imum pectus crudelissimum vulnus adactum est, tunc fatales inimicitias mittit, cum Agamemnone dextram jungit, heros ex barbaro factus, divinoque ortu non indignus.

Ne bonis quidem viris inutiles sunt animi dolores. « Hos Deus, quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet (2). » Quid? quod nemo ad virtutem ac scientiam potest assurgere, nisi multos labores susceperit, ac sæpe graves molestias exhauserit. Si nihil nobis obstaret, si nun-

(1) C. f. Blanc de St-Bonnet, *De la douleur*, p. 29, 54. — (2) Senec., *De Prov.*, cap. IV.

quam adversùs res externas aut adversùs nostras libidines luctandum esset, homo innocens esse posset, non bonus ac fortis; in perpetuâ infantiâ senesceret, vel potius quiddam esset vitâ carens ac rebus inanimis annumerandum. Quocumque autem incubuit dolor, totam vitam dilatavit. Nec solùm liberam vim animi confirmavit, sed eamdem a seipsâ abstraxit, ne immitis ac dura fieret, validoque mentis robori effusam hanc benignitatem addidit, quæ hominem quasi Deo æquiparat.

Hoc denique psychologiæ peritos non fugit, hominem injucundo illo animi sensu alicujus damni vel præsentis vel imminentis admoneri (1).

Prosunt animo ægritudines; prosunt etiam corpori. Non nobis in animo est multos medicorum locos proferre; quippe qui sæpiùs Platonem aut Malebranchium quàm Boerhaavium aut Sydenhamium legerimus; et officinam redoleret latinus noster sermo, si tot morborum genera propriis nominibus designaremus. Sed quoties notata est *vis illa medicatrix dolorum*, ut aiunt! Adeo ut unus e nostræ Galliæ physiologis *doloris patronus* nuncupari meruerit. Nec tantùm physici dolores hanc potestatem habent. Sed non semel ipsa ægritudo, corporis compaginem violenter quatiens in integrum restituit, tenacemque morbum subitâ commotione depulit (2).

Quæ quum tantæ sint ægritudinum utilitates, minimè queri debemus, quòd nos Deus hinc dolendi necessitati addixerit. Sed ne quid immodicè dicamus, altera inspicienda est rei facies.

Ut nonnunquam ægritudo aliquid boni secum offert, ita sæpe gravissimi alicujus mali fit causa. Id ut planè cerna-

(1) Vide supra, § 1. — (2) C. f. *De l'influence des chagrins sur l'homme*. Parisiis, 1856, p. 76 et sqq., auctore D. Bidart, medicinæ doctore.

tur, describendæ essent omnes ægritudinum species ac formæ. Quot animi dolores aut muti aut loquaces, aut lenti aut repentini, aut implicati aut simplices! Quid de timore, iracundiâ, invidiâ? Quàm variè sese habent, pro cujusque ætate, sexu, patriâ! Sed de his omnibus infinitus esset labor. Nunc quædam brevia.

Jam retulimus hunc tertiæ Tusculanæ locum, ubi Cicero ostendere conatur ægritudinem nullo modo in sapientem cadere posse. «Tetra est enim, misera, detestabilis, omni contentione, velis, ut ita dicam, remisque fugienda (1).» Ut jam diximus, non omnia nobis placent in Ciceronis doctrinâ, quia non sunt vituperandæ omnes ægritudines. Sed est etiam quædam importunitas et atra bilis, quidam veternus, quo nihil magis odiosum (2). Sunt animi angores, sine dignitate aut decore, quæ nihil aliud quàm stultitiam aut imbecillitatem denuntiant. Sunt stolidi illi timores, qui vitam per sordes ac miserias trahunt, acerba inaniter præsagientes. Si de talibus vitiis interpretatus fueris quæ dicit Cicero, non solùm diserta ac vivida, sed vero proxima videbuntur.

Hujusmodi enim affectus animum turbant, demittunt, frangunt, nihil patiuntur esse ordinati aut compositi. Inconsiderato motu abreptus, modò elatiùs fertur, modò torpescit animus; nunc inflammatus rapitur, nunc languescit ac deliquescit. Quicumque hâc tristi caligine offunditur, omnem veritatis sensum amittit, Deo, hominibus, sibi injustus. Nunc suarum calamitatum crimen in Deum convertens, divinæ Providentiæ diffidit, nec quidquam religionis retinet; nunc ceteris hominibus infensus, illos calumniis persequitur aut probris lacerat; nunc seip-

(1) *Tusc*, III, 10. — (2) « L'hypocondrie, c'est de l'égoïsme; l'égoïsme, c'est l'abrutissement. » Feuchsterleben, *Hygiène de l'âme*, p. 133.

sum falsis criminibus incusat, nova addit mala his quæ casus invexerat, nec rarò, impiâ dextrâ et suo ictu, miseræ vitæ finem imponit.

Vi ægritudinum animi facultates hebescunt, quasi senio quodam fatigatæ; omnis actio rationi consentanea odio est; nec sensus res obversantes deprehendunt, nec memoria præteritas recordatur, nec intellectus dubias dijudicat, nec voluntas quidquam decernit.

Valetudinem quoque graviter perturbant ægritudines. Itaque, quum *edaces* dicuntur curæ, non de animo tantùm id interpretandum est, sed etiam de corpore, quod modò lentâ quâdam tabe extenuant, modò subitâ strage conficiunt, modò morbis qui jam inerant tanta irritamenta addunt, ut atrociùs sæviant, fiantque insanabiles.

Denique, vel in ore atque habitu corporis vestigia ægritudinis imprimi solent. Præmaturæ rugœ, languidum caput, errantes oculi, dubius incessus, brachia pendentia vim internam imminutam vitæque cursum impeditum testantur.

Quæ supra dicta sunt si in unum colligere velimus, dicemus ægritudinem nunc bonam nunc malam esse, modò emendationis modò perturbationis causam; ita ut, primo quidem adspectu, Mysticorum vicissim et Epicureorum opiniones amplectendæ videantur. Sed rem altiùs inspicienti aliud placebit. Videlicet ea est affectuum natura ut, quamvis animi vitæ sint necessarii, soli tamen et omni alienâ ope destituti, nobis prodesse nequeant. Ipsi enim per se mobiles, leves, immodici, rationis auxilio indigent, ut aliquid dignitatis et stabilitatis contrahant. Non igitur funditus exstinguendi, sed regendi ac moderandi sunt. De ægritudine idem dici potest. Si eam discurrere patiaris et vagari sine lege, animum turbat et conterit; si, ut jubet

Providentia, rationis freno temperes, prodest, nedum obsit. Non igitur, ut volebant Stoici, omnino tollenda est, ut sapientiæ contraria, sed mitiganda ac lenienda.

§ III. — De ægritudinum causis.

Nemo est qui non sæpe hæc secum dixerit : *quare tristis es anima mea et quare conturbas me (1)?* Alii duram esse sibi vitæ conditionem putant, quod desint bona externa. Si valerem, aiunt, si dives essem, nihil amplius optarem. Alii majora cupientes, queruntur quòd eximiis ingenii dotibus careant :

Quid voveat dulci nutricula majus alumno,
Qui sapere et fari possit quæ sentiat (2)?

Nonnulli spe deturbati, et auræ popularis levitatem experti, hanc ingenii vim quâ ceteris antecellunt exsecrantur. Sunt quædam animi facultates, in quas omnem molestiarum causam vertimus. — Æstus pectoris me sollicitat ; rebus nimiùm moveor; nimiâ mollitie sum animi : hoc mihi exitio est. — At severior Zenonis discipulus : tua te vitia perdunt ; intemperantia perturbationum causa est.

Eadem quæstio, de quâ tot sunt sententiæ, nobis nunc proponitur, et forsan irritus non cadet labor. Nam hic mihi videtur fuisse in philosophiâ profectus, ut hujus temporis homines de hâc re certiùs decernere possint, et quid in variis opinionibus verum aut falsum sit dijudicare.

I. — Ac primùm, in his quæ de ægritudinis naturâ dicta sunt, ipsas jam causas attigimus. Constat enim nos ægritudine affici, quòd aliquid dissidii inter facultates obrepat,

(1) Psalm. 42, v. 5. — (2) *Horat.*, epist. 1, 4.

quod legi non pareamus aut procul a destinato fine deerremus. Quæ omnia ut uno verbo complectar, dicam ideo animum dolere, quòd in animi vitâ *ordo* perturbetur.

Initio hujus operis hanc Tullianam sententiam protulimus : « quidquid peccatur, perturbatione peccatur rationis atque ordinis (1). » Quod igitur Cicero Stoico sensu dicit, id non de peccatis tantùm sed etiam de ægritudinibus sentiendum putamus.

Sed quum ea sit causa ægritudinum *proxima* et *psychologica*, sunt etiam aliæ, quæ metaphysicæ, naturales ac morales dici possunt. Quas si quis recensere velit, iterum pro certo habebit quàm malè Stoici voluntarias tantùm causas agnoscant.

II. — Inter ægritudinis causas, una princeps eminet, quæ tamen a libero hominis arbitrio prorsus aliena est : videlicet quòd nostra natura, certis finibus circumscripta, aliquid defectûs habet. Necesse est enim animum dolore affici, quum non sit omnibus numeris absolutus ac perfectus. Deus non dolet, quia est infinitus ; materia non dolet, quia non suî conscia est. Sed homo, utpote intellectu præditus ac perfectione carens, nunquam omni sensu injucundo immunis esse potest.

Ex Cartesii sententiâ (2), ob id solum gaudemus, quòd perfectiores nos esse sentimus ; unde concludi potest nos ob contrariam causam ægritudine affici. Eadem ferè apud Spinosam, qui gaudium definit *transitionem a minore ad majorem perfectionem,* tristitiam verò *transitionem a majore ad minorem perfectionem (3)*. In hoc Malebranchius a Spinosa non dissentit, apud quem ista leguntur : « Quum ea quæ in te fiunt sentias, nosti gaudium, visis perfectio-

(1) Cic., parad. III, 2. — (2) *Lettres à madame Elisabeth*, t. I, lett. 6, p. 225, édit. Cousin, 1825, t. IX. — (3) Eth., pars III, *Affectuum definitiones*, II, III.

nibus tuis, tristitiam verò, visis flagitiis ac miseriis, in animo tuo excitari (1). »

Non desunt igitur, ad confirmandam nostram opinionem auctores gravissimi. Sed argumenta quoque produci possunt.

Doloris causa malum est; dolor mali effectus atque indicium; dolor nos ad mala vitanda, ut voluptas ad bona capessenda impellit. Quid autem est malum? Imperfectæ naturæ defectus. In ipso nihilo aut regressu ad nihilum essentia mali sita est. Doloris igitur causa est, ut ait Spinosa, transitio a majore ad minorem perfectionem.

Hæc doloris causa omnes alias complectitur, sicut malum *metaphysicum* omnium malorum principium est. Ergo dolor animi nihil aliud est quàm conscientia alicujus defectûs. Dolemus quòd deminutionem aliquam nostri vel aliorum sentimus, quòd nos cum omnibus quæ nos circumdant, infra excogitatam animo speciem jacemus, atque, ut dixi, non potest non dolere natura imperfecta et intellectu prædita.

Quæ quum ita sint, nonne incusandus est Deus, qui nos huic dolorum necessitati addixit? Absint impiæ istæ voces. Ideo fit aliquis in homine profectus, quia, in mediis malis, optima concipit ac desiderat. Sollicitum hoc tædium animum ad suam originem revocat. Non enim aliter ad cœlum suum potest resurgere.

III. — Huic communi ægritudinum causæ adjiciuntur aliæ, quæ itidem a voluntate non pendent : nempe hæc omnia fortè accidentia quæ desideriis nostris vel justis obstant, ac naturalem vitæ impetum devinciunt aut impediunt. Metaphysica ægritudinis causa non præsentis vitæ propria est; in æternum permanet; nec in meliore quidem

(1) *Médit.*, X, 10.

rerum statu tolli potest. Causæ autem illæ de quibus nunc dicitur, ad præsentem humani generis conditionem pertinent. Ex his rebus constant quæ cujusque hominis *sortem* sive *fortunam* efficiunt; quæ, ut quarumdam voluptatem, ita tot molestiarum principia esse solent, ut illam tantùm rerum faciem intuenti, humana conditio a fatali necessitate vel potiùs ab inimico numine comparata videretur. Nonne enim multùm confert ad beatam aut infelicem vitam, quo tempore, quo terrarum loco vivas, cujus sis ingenii, ætatis, ordinis? De his autem omnibus quàm multæ hominum querelæ! Hic se turbidis temporibus natum dolet, ille nimiùm placidis. Agricola urbem desiderat; urbanus ruris delicias. Adolescentibus rerum ignorantia nocet, senibus scientia nihil prodest. Sunt quos tarda indoles fruendis voluptatibus impares præstat; alios autem fervor animi omnibus acerbis quasi destinat.

Cetera de genere hoc, adeo sunt multa......

Quid autem philosophia de tantâ calamitatum diversitate? Quomodo horum omnium rationem reddet? Quod consilium hominibus dabit?

IV. Causæ ægritudinis voluntariæ sunt appetitiones inordinatæ sive libidines.

Multum differunt libidines ab his affectibus qui ceteris hominibus animos nostros conciliant; nec minùs ab appetitione naturali quæ ad res vitæ necessarias fertur. Dicam etiam libidines a cupiditatibus discrepare. Cupiditates enim a naturâ etiam rectâ profluunt, nec vitiosæ fiunt nisi rationis limites transgrediantur. Non optandum foret hominem omni cupiditate vacuum esse; inde enim orirentur segnities, socordia et cujuslibet rei incuria. Expedit au-

tem naturæ humanæ insitas esse cupiditates scientiæ, gloriæ, potentiæ; nec penitus exstinguendæ, sed frenandæ ac dirigendæ sunt

De libidinibus non item. Quum de his agitur, Ciceroni Stoicorum doctrinam, in quarto libro Tusculanarum sequenti, planè assentior. Non immeritò enim libidini *perturbationis* nomen datur, quia semper animum perturbat, quamvis non semper ad id insaniæ veniat ut tota ratio evertatur. Non immeritò dicitur hanc esse naturæ contrariam, voluntariam, ex intemperantiâ ortam et falsâ opinione, addimus etiam malignam at ad se omnia referentem.

Dicimus ex intemperantiâ oriri libidinem. Id enim intemperans est quod vagatur sine lege, quod ultra omnem modum excurrit, in quo nullus est ordo. Libidines autem sunt immodicæ, incompositæ, vehementes.

Sunt etiam libidines naturæ ac rationi contrariæ. Itaque modicam rei alicujus naturæ nostræ congruentis appetitionem non libidinis nomine vocabimus, ut si quis ceterorum hominum æstimationem quærat, hanc virtuti postponendo, nec immodicè cupiendo. Sed qui æstimationem ipsam non virtutem quærit, satisque habet virtutum speciem præ se ferre, is ipsa libidine tenetur. Ut alio utar exemplo, ipsa nos finxit natura cuidam habendi cupiditati proclives. Sed necessariis, quin et utilibus contenti non sumus; insatiata auri fames nos perpetuò urget. Hinc tot curis absumitur vitæ tempus, eo fine ut divitiæ ultra modum augeantur. Hinc, in rebus adversis, tantus animi dolor, ut plures sibi cruentas manus inferant, indociles non pauperiem, sed modicas opes pati. Ita se habet libido, nec naturæ finibus circumscripta nec rationi obtemperans.

In libidinibus hoc est præsertim mali, quod istæ e libero arbitrio pendent. Primo enim naturæ impetu, affectiones animum invadunt, fatali quâdam necessitate, nullo voluntatis consensu. Sed quum æstus ille deferbuit, penes nos est animi sensum minuere vel augere. Itaque affectiones sub voluntatis potestatem cadunt. Modò voluntas rationi obtemperans laudabilem sensum excitat atque accendit, modò voluntas rationi adversa nobilissimos exstinguit affectus et cupidines usque ad insaniam exacerbat. Hinc novæ propensiones sive ad virtutem sive ad vitia, propter quas laude aut vituperatione digni sumus. Quæ vitiosæ sunt eæ ad libidinem pertinent.

Non solùm e voluntate pravâ, sed e falsâ quoque opinione libidines oriuntur. In hoc quidem nimia fuit Stoicorum doctrina, quòd inordinatos affectus ipsi opinioni æquabat. « Omnes perturbationes, ait Cicero, judicio censent fieri et opinione (1). » Nos omnem affectum a cogitatione diligenter distinguimus. Sed fatemur arctam esse connexionem inter utramque rem. Ideo fugienda cupimus, aversamurque cupienda, quia de bonis et malis mens nostra caligat. Quanto pauciores ignavi, si scirent omnes mortem ac dolorem non esse maxima mala! Quot libidinosi flagitiis valedicerent, si illis compertum esset voluptatem non esse maximum bonum!

Denique, ut diximus, libido se solam intuetur; de ceteris nihil curat; ad se refert omnia. Homo quem libido occupavit nihil pensi habet quin se exsaturet, atque, ut ait poeta :

...... Sua cuique Deus fit dira cupido.

(1) *Tusc.*, IV, c. 7.

Ex supra dictis satis patet, inter omnes ægritudinum causas, nullam esse magis formidandam quam libidines. Perniciem cum dedecore nobis afferunt, animum furiis implent et quasi subjectis adurunt facibus. Frustra seipsas falsis coloribus induunt. Frustra ipsius virtutis specie oculos tentant perstringere. Quum aliquandiu nos commoverunt, sensim delentur tædio et oblivione, animum debilitatum, contaminatum ac vacuum relinquentes. His igitur, ut ait Cicero, « Omnibus viribus atque opibus repugnandum est (1). »

§ IV. — Distinguuntur ægritudinum genera.

Cognitis ægritudinum naturâ et causis, nunc de variis generibus dicendum est.

Tres sunt dividendarum ægritudinum modi. Quorum unus neque rerum neque animi rationem habet, alius ducitur ex animi diversis facultatibus, tertius e rebus, sive e propensionibus animi ad hanc aut illam rem. Quid ad nostrum propositum valeant videamus.

I. — Si quis primâ dividendi ratione utetur, nihil curabit de *subjecto* aut *objecto*, ut in scholâ dicitur. Distinguet igitur ægritudines prout erunt graves aut leves, longæ aut breves, veræ aut falsæ, nobiles aut ignobiles. Ex his autem non potest duci recta divisio. Quum enim ad varios dolorum gradus animadvertimus, ex hoc minimo ubi vix aliquid sentitur ad ea quæ intolerabilia sunt, nihil fixum ac stabile reperimus (2). Judicamus quidem quosdam dolores esse aliis majores. Sed quanto majores ? Num dimidio? Num triplici? Hoc nemo definiet.

Quod attinet ad ægritudinum brevitatem aut longinquita-

(1) *Tusc.* III, c. 11. — (2) C. f. Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, p. 123.

tem, continuationem aut intermissionem, manifestum est in his non esse accuratæ divisionis fundamenta.

At nonne, ut in Philebo Platonis distinguuntur veræ falsæque delectationes, ita sunt dolores veri ac falsi, nobiles atque ignobiles? Hæ divisiones non alienæ sunt a nostrâ disputatione, quum ad morum disciplinam pertineant. Sed eâ conditione nobis utiles erunt, ut psychologico naturæ nostræ studio nitantur.

Nunc operæ pretium esset ostendere omnes quæ apud philosophos reperiantur hujusmodi partitiones, reipsâ peccare. Tantùm de illâ quæ est in quarto Tusculanarum dicemus.

Cicero, Stoicorum interpres, partes perturbationum vult esse quatuor : lætitiam, ægritudinem, libidinem ac metum. Me quidem judice, non repudianda est hæc partitio, atque, si omnia ita se haberent, non immeritò dixisset Tusculanarum auctor Stoicos *in hâc quæstione versari acutissimè* (1). Sed singulis perturbationibus partes ejusdem generis plures subjiciuntur; ægritudoque, ut de illâ tantùm loquamur, complectitur invidentiam, æmulationem, obtrectationem, misericordiam, angorem, luctum, mœrorem, ærumnam, dolorem, lamentationem, sollicitudinem, molestiam, afflictionem, desperationem et quæ sunt de genere eodem. In his multa nobis videntur reprehendenda. Notæ sunt cujuslibet divisionis leges : ut *integra* sit, *ut membris constet inter se oppositis*, etc. Porro tantum abest ut his legibus consentanea sit supra dicta divisio, ut contra ab omni regulâ abhorrere videatur. Hæc enumeratio ægritudinum est longior apud Ciceronem, brevior apud Diogenem Laertium; quâ de causâ utrumque nescio. Cicero videtur potiùs in verbis ac synonymiâ, more gram-

(1) *Tusc.*, IV, c. 5.

maticorum acumen exercere, quàm res ipsas philosophicè digerere. Quid interest inter *invidentiam*, *æmulationem*, *obtrectationem*? quare dicitur dolorem esse partem ægritudinis? Hoc non planè apparet. Nihil denique connexum, nihil adstrictum, omnia permixta et confusa.

Ex his jure concludimus non posse accuratè dividi ægridines, nisi *subjecti* aut *objecti*, ut aiunt, ratio habeatur.

II. — Nonnulli, compertum habentes animum esse vim quamdam, agendi potestate præditam, inde concludunt animi dolores e diversis agendi modis proficisci. Itaque, quum hæc tria sint in animo, primus naturæ instinctus, consuetudo, et actio suî conscia, totidem distinguunt ægritudinum species (1). Quidam, animadvertentes hominem per omnes naturæ suæ partes dolere (2), ægritudines assignant partim voluntati, partim cogitationi, partim affectibus. Peripateticæ sunt hæ divisiones. Nam, apud Aristotelem, non ex unâ facultate fluere videntur appetitiones, sed e voluntate, cupiditate ac ratione (3).

Me quidem judice, sua sunt his partitionibus commoda. Nam valde, ut ita dicam, *psychologicæ* sunt, sive quòd accurata animi notio subjacet, sive quòd vitæ intimæ motus manifestò apparet. Non sunt tamen sine vitiis. Ac primùm, omnibus facultatibus tribuunt quod est unius vis appetitivæ, nempe dolorem ac voluptatem. Strictè ac philosophicè loquenti, non sunt voluntatis, non intellectûs voluptates aut dolores, sed unius appetitionis. Non quòd diffitear omnes facultates quodam modo causas esse lætitiæ aut ægritudinis; sed una est causa proxima, facultas appetendi; in eam confluunt, huic adhærent jucundi et

(1) Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, p. 127. — (2) Paffe, *Dictionnaire de la conversation*, art. *Douleur morale*. — (3) C, f. Wadington, *De la psychologie d'Aristote*, p. 158.

injucundi sensus. Si igitur distinguantur ægritudines ex varietate facultatum, res quâdam ex parte claudicabit, non erit omnibus numeris suis absoluta ac perfecta divisio. Præterea, nobis de ægritudine fusiùs disputantibus, utiliaque præcepta quærentibus, plus æquo brevis ac simplex videtur hæc divisio, a rebus ipsis remota, aut res summatim attingens. Nos enim non poterimus ad id quod intendimus pervenire, nisi in varietate rerum communique vitæ usu versemur.

III. — Ad aliam igitur dividendi rationem convertamur; ad illam scilicet quam cursim delibaverunt Aristoteles et Cartesius, apertissimè Malebranchius indicavit, tandem pari sagacitate atque copiâ exposuit egregius quidam nostri temporis *psychologus (1);* quæ fit ex diversitate sive rerum sive propensionum quæ nos ad hanc aut illam rem impellunt. Hâc ratione tria distinguuntur ægritudinum genera, quorum unum ad nos spectat, aliud ad ceteros homines, tertium ad Deum resque illas verè divinas, ut pulchrum, bonum, verum.

Si quis quæret cur hæc divisio præponenda videatur, dicemus primùm illam esse rationi ac rerum naturæ consentaneam. Oportet enim voluptates ac dolores propensionibus subjungi, quia voluptas nihil aliud est quàm propensio voti compos, dolor autem propensio cui aliquid obstat (3). Deinde ex partibus suî similibus constat. Solâ enim appetitionum varietate nititur, neque diversi generis facultates interponit. Præterea materiem totam complectitur. Appetitio enim cogitationi ac voluntati, quòcumque vergant, comitatur; suntque certæ propensiones cuique facultati veluti præpositæ, ut cogitationi innatus veri, pulchri, recti amor, voluntatique libertatis ac potentiæ cupi-

(1) Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, t. I. — (2) Ibid., p. 93.

ditas. Est etiam nostra divisio, si fas sit ita loqui, *subjectiva* simul et *objectiva*, quum non modò appetitionum, sed rerum quoque quas appetimus ratio habeatur. Non enim possumus de quolibet affectu disputare, nisi de rebus ipsis sermo fiat. In doloribus autem, maximè e rebus externis pendemus; animus enim dolet quia rebus quibusdam indiget aut res quasdam aversatur. Denique, hâc adhibitâ divisione, unumquodque membrum iterum atque iterum dividere licebit, ac proinde copiosior simul et ad usum vitæ accommodatior erit nostra disceptatio.

§ V. — Fusiùs explicantur ægritudinum genera.

Cognitâ ægritudinum partitione, de singulis generibus quædam dicenda sunt.

Quot animi propensiones, ut diximus, totidem sunt ægritudinum genera. Cujuslibet autem hominis tres sunt proclivitates, quibus aut seipsum amat suaque omnia, aut impellitur ad societatem cum ceteris hominibus faciendam, aut ad ipsum Deum fertur atque ad res quasdam æternas ac divinas. Hoc igitur ordine ægritudines consideremus.

I. Eò creatus est animus ut corpori præsit, ut universis imperet, Deo minor, faciemque rerum industriâ suâ renovet et quasi ad imaginem suam fingat. Animus igitur, ipsâ naturâ jubente, corpus diligit corporisque partes, bonaque externa sectatur. Nobis carissimæ sunt res privati dominii, vitæ commoda, atque ipsum vivere.

Sed, in his omnibus, ut gaudii ita ægritudinis causæ sunt. Quibus enim molestiis animus obnoxius est ob corporis vincula! Quidquid vitæ minatur sævissimè nos torquet. Quàm sollicita cura animum premit, si qua lues incolumitatem nostram in discrimen adduxerit! Quumque,

naturali vitæ decursu, jam finis adest, quotusquisque est qui animo vigeat, nec præteriti desiderio torpescat aut lamentetur? Itaque bene ac sapienter divina providentia supremum vitæ diem ab oculis nostris avertit, ne perniciosâ scientiâ ad desperationem adducamur.

Habendi cupido animos non minus urget ac sollicitat. Non pauci aleatores aut negotiatores, re improsperè gestâ, mortem sibi consciverunt. Avarus de minimo damno lamentatur. Sed quid loquor de aleatore aut avaro! Omnibus pauperies odio est. De omnibus meritò dici potest :

Per mare pauperiem fugiens, per saxa, per ignes (1).

Hæc bona externa, quibus absentibus dolemus, sæpissimè præsentia nocent. Extenuant corpus hebetantque animum avidiùs haustæ voluptates :

... .Vides ut pallidus omnis
Cœnâ desurgat dubiâ? Quin corpus onustum
Hesternis vitiis animum quoque prægravat una,
Atque affligit humo divinæ particulam auræ (2).

Amor hominis erga seipsum non in solâ rerum externarum appetitione apparet, sed in aliis etiam quæ toties ægritudinis quoties gaudii causæ sunt. Quantus est amor libertatis! Quanta potentiæ laudumque cupiditas! Qui igitur captivorum angores! Qui conatus ut e carcere evadant! Vel in quotidianâ vitâ, mille compedibus vincti sumus. Officia, necessitudines, omnia illa quæ ad decorum pertinent cunctis jugum quoddam imponunt, et suum quemque servitium premit.

Laudum ac principatus cupiditate abrepti, certant inter se homines quis aliis præstet, nonnunquam robore cor-

(1) Horat., *Epist.*, I, 1, 45. — (2) Ibid., sat. II, 2, 76.

poris, sæpius vi et acumine intellectûs. Sed, ad superiora nitentes, semper aliquem supra se positum inveniunt; isque ardor, qui animis vires addit, sæpe angit et excruciat. Hos præsertim qui in summis honoribus versati sunt, tædet in privatam vitam recidere. Dionysius tyrannus, Syracusis expulsus, Corinthi pueros docebat, « usque eò imperio carere non poterat (1). » Tarquinius, quum restitui in regnum non posset, Cumas se contulit, inque eâ urbe, senio et ægritudine est confectus (2). Jure quidem Cicero, qui hæc commemorat, tyrannorum impudentiam respuit; sed malè obliviscitur omnes homines esse dominationis ac potentiæ cupidos.

Quum congenita sit nobis gloriæ existimationisque cupiditas, gravi molestiâ afficimur, etîam ab infantiâ, ubi ceteri nos parvi faciunt. Nihil homini magis metuendum quàm venire in discrimen famæ. Unus dicitur e Leonidæ comitibus, e Thermopylarum cæde elapsus, properam necem Platæis quæsivisse, quia ab omnibus turpe judicabatur unum militem duci et commilitonibus superfuisse.

Nulla ferè magis arridet gloria quàm quæ ingenii operibus paratur. Qui igitur dolor poetæ aut oratoris in auditorum frequentiâ sinitrè excepti aut sale nigro perfusi! Quum hunc egregium satirarum scriptorem sæculi recèns elapsi morientem adspicio, me illius miseret, non modò quòd egenus, in grabato jacens, quum morbo tum etiam fame interemptus, extremum spiritum trahit, sed etiam quòd ignotus, ab omnibus derelictus, suîque vix conscius, in hunc tumulum lentè devenit quem nemo lacrymis decorabit.

Ex his omnibus concludi potest inesse omnium animis

(1) Cic., *Tusc.*, III, 12. — (2) Ibid.

quemdam amorem suî, multum disparem a vitiosâ illâ indole quæ nihil aliorum causâ facit et metitur suis commodis omnia; amoremque illum, non solum quum in vitium excidat, sed etiam quum intra naturæ fines subsistat, multarum esse ægritudinum causam. Quæ quum ignoraverint Stoici ac Mystici, quæ sunt de animi medicinâ malè instituerunt.

II. Est dictu mirabile quàm sit homo homini necessarius. Primo quidem adspectu, non videtur ultra naturæ vires, societatis humanæ jura resolvere. Sed si quis ab hominum cœtu atque commercio omnino abactus fuerit, aut mente alienabitur, aut vitam amittet, aut saltem acerbissimâ ægritudine confectus languescet. « Atque hoc maximè judicaretur, inquit Cicero, si quid tale posset contingere, ut aliquis nos Deus ex hâc hominum frequentiâ tolleret, et in solitudinem uspiam collocaret, atque ibi suppeditans omnium rerum, quas natura desiderat, abundantiam et copiam, hominis omnino adspiciendi potestatem eriperet. Quis tam esset ferreus, qui istam vitam ferre posset, cuique non auferret fructum voluptatum omnium solitudo (1)? » Non semel ipsis rebus probatum est veram esse hanc Ciceronis opinionem, nec posse quemquam, sine vitæ periculo, ab omni hominum congressu segregari. Quid de his qui eâ asperitate indolis sunt ut se libenter in aliquam solitudinem abjiciant? Næ illi ex moestis mox fiunt moestiores; eorum morositas in insaniam vertit; vanis terroribus affecti, sine causâ tristes, postquam ceteros homines vitare voluerunt, ipsi sibi oneri sunt.

Gallicus ille scriptor qui mathematicus, philosophus, orationis etiam genere insignis fuit, dicebat se, quum mul-

(1) Cic., *De amicit.*, 87, 88.

tum temporis in abstrusis scientiis consumpsisset, hæc omnia tandem aspernatum fuisse, quia paucissimi essent quibuscum de his loqueretur (1). Ut enim cuique dulce est quæ sentit expromere, ita affectus suos cogitationesque in se cohibere, molestissimum. De hoc scitè Tullius in suo *De amicitiâ* dialogo : « Verum ergo illud est, quod a Tarentino Archytâ, ut opinor, dici solitum, nostros senes commemorare audivi, ab aliis senibus auditum : si quis in cœlum adscendisset, naturamque mundi et pulchritudinem siderum perspexisset, insuavem illam admirationem ei fore ; quæ jucundissima fuisset, si aliquem cui narraret habuisset (2). »

Ut grave est in quâdam intellectûs solitudine versari, ita molestius omni affectu carere. « Non est bonum esse hominem solum (3). » Itaque paucos deterret domesticarum curarum timor, quin matrimonio se obstringant prolemque educent. Si quis verò, aut inopiâ impeditus, aut alienâ oppressus voluntate, (non loquor de his quos religio aut scientia totos sibi vindicat), solitariam agat vitam, sine conjugis aut puerorum complexu, illius, fateor, me miseret.

Non solùm, quum procul ab hominum cœtu vitam segregem agimus, sed quum in mediâ societate versamur, multæ occurrunt ægritudinum causæ.

Sunt lacrymæ rerum et mentem mortalia tangunt.

In nos dolores quosdam infligunt alieni dolores ; in nos redundat quidquid mali vel in propinquos vel in amicos ingruit. Magna esset copia memorandi quanto dolore parentem afficiat nati vel mors, vel infortunium, vel dede-

(1) Pascal, *Pensées*, édit. Faug., t. I, p. 199. — (2) Cic., *Op. cit.*, ibid. — (3) *Genesis*, cap. II, 18.

cus. Quemlibet autem, civilem animum gerentem, nonne patriæ clades æquè ac privata calamitas tangit? Quid de illo amore, cujus, ut ait Sophocles, nemo mortalium immortaliumve expers esse potest (1), qui causam habet nescio quam, exitus autem horrendos (2)?

Omnia de his enarrari non possunt. Quod certè non necessarium est, ut ad propositum perducamur. Hoc tantummodo positum sit, hominem, in his quæ ad communem vitam pertineant, multis ægritudinibus esse abnoxium, quas non semper tollere potest aut debet, sed lenire et ad rationis normam recidere.

III. — Credas nobilissimos quosdam affectus, ut veri, boni, pulchri, et ipsius Dei amorem, in regione tranquillâ et ægritudinibus inaccessâ semper versari. At non ita se res habet. In his quoque, molestiæ quædam nos manent. Quæ quidem vulgo sæpissime ignotæ, in homines ingenio præstantes maximè ingruunt, sed crudeliter sæviunt, nec facile vitantur.

Inest omnibus sciendi cupiditas; quæ vel in infantibus atque in rudibus animis deprehenditur. Ex hoc apparet ignorantiam suî ipsius consciam semper aliquid injucundum secum allaturam. Neminem fugit quæ interrogandi ac visendi libido exardescat in istis hominibus vel fœminis, ad vana semper intentis, quum fabellam aliquam in urbe pervagari sentiunt, nec diligenter de totâ re anquisiverunt. Non se aliter habent eruditi homines, quum aliquid ignotum occurrit. Narratur hoc fuisse Frederico magno *cacoethes*, ut omnibus linguis quas ignoraret loqui vellet. Hoc habet doctissimus quisque. Philosophi imprimis, ut ait Plato, omnia omnium scientiarum arcana pers-

(1) Sophocl. Antigone, v. 779 et sqq. — (2) C. f. Pascal, *Pensées*, édit. Havet, p. 106.

picere cupiunt; nec facilè sibi moderari possunt, ne in rerum infinitatem mens sese immittat. Sed aliquid est ignorantiâ intolerabilius, dubitationem dico. Nihil sæpius philosophos in quamdam desperationem injicit, quàm quòd, rebus maximis jam partim cognitis, in eas quæstiones incidant quæ humani intellectûs captum superent. Sæpe sentitur is dolor qui in Empedocle jamjam morituro fuit, quamvis non semper mors sequatur.

Scientiæ amore capti, omnia quæ ad scientiam ducunt magni æstimamus. Nemo doctrinâ excellens, copiosum ac subtile ingenium regum opibus mutaret. Quis igitur dolor quum sentimus animi vim senescere! Nec mirum est sæpe tristes morososque esse illos quibus aliquis sensus desit. Movemur miseratione quâdam, quum cogitamus illustres illos senes, Camoentem, Miltonem, Delillium, earum rerum quas ad vivum depinxerant spectaculo caruisse. Ipsis studiorum instrumentis animum adjungimus. Quo desiderio tenetur egregius pictor aut sculptor, quum illi non licet locupletissimum quodque musæum invisere, aut vir eruditus, quum amplam bibliothecam non habet in manu et procul a doctissimis viris versatur! Quis denique non sæpe ingemuit quòd inter liberalia studia resque domesticas tempus partiri cogeretur?

Ut e consectatione scientiæ, ita ex amore pulchritudinis ac justitiæ studio nasci solet aliquid acerbitatis ac molestiæ. Primùm enim, sensus quidam, naturâ insitus, peccantium animos conscientiæ angoribus sollicitat; quod dolorum genus nec restinguendum nec leniendum est, nisi per pœnitentiam et conversionem ad meliora. Sed in ipsis innocentibus viris, vividus boni justique amor non semel graves ægritudines parit. Quidam enim seipsos libenter, ut ita dicam, cruciant; quasi semper infra officii legem sta-

rent. Viri autem justitiæ amantissimi, morum corruptelam, potentium injurias, venalia omnia molestissimè ferunt; quorum alii spem in divinâ Providentiâ temporisque processu ponunt, alii multitudinem civium commovere, statumque reipublicæ convellere aggrediuntur, sæpissime sibi ac civibus perniciosi. Alii, sive in privatâ sive in publicâ vitâ, sese tristi ac superbâ virtute involvunt, ferocique probitate adspectum sceleratissimorum hominum præ se ferunt.

Si quis nimio pulchritudinis amore exarserit, quot res circumstantes aversabitur! Taceret Bolæus, si mali cujusdam poetæ mitis indoles tantummodo officiosusque animus laudaretur. Sed quum carmina ejusdem pulchra dicuntur ac perfecta, stomachatur et in mordaces versus prorumpit. Sibi imprimis severus est quilibet egregius scriptor aut artifex; ludentis speciem præbet et torquetur.

> Prætulerim scriptor delirus inersque videri,
> Dum mea delectent mala me, vel denique fallant,
> Quam sapere et ringi (1).

Quid de his qui, excogitatâ pulchritudinis specie capti, communis vitæ tenorem ægrè ferunt, nimiâ meditatione tabescunt, immoriunturque studiis?

Sed pietas in Deum, supremum hoc malorum remedium, nonne cujuslibet perturbationis expers erit? Minimè. Sæpe enim in summâ ægritudine versantur diligentissimi religionum cultores. Sæpe ardens pietatis affectus in aliquid aridum ac frigidum mutatur, quo nihil est teneris quibusdam animis acerbius.

(1) Horat., *Epist.*, l. II, 2, 126.

Ergo vel e nobilissimis animi propensionibus, vel ex illis artibus quæ vitam ornant, multæ ægritudines oriuntur. Quot sunt causæ voluptatum ac gaudii, totidem angores ac molestias afferunt. Homo per omnes naturæ suæ partes dolet.

CAPUT II

QUÆNAM SINT APTA AD ÆGRITUDINEM LENIENDAM.

Cognitis ægritudinum naturâ, causis et partibus, nunc de remediis dicendum est. Sed ut in corporis ita in animi medicinâ, describuntur primùm medicamenta ipsa, τὰ φάρμακα, antequam singula singulis morbis admoveantur. Hoc igitur caput nihil comprehendit nisi enumerationem remediorum quæ sive e philosophiâ generali, sive e psychologico animi studio oriuntur.

§ I. — De principio ad quod referuntur omnia quæ de ægritudine leniendâ doceri possunt.

Diximus nullam ob causam homines ægritudine affici, nisi quòd in eis aliquid incompositum inordinatumve adsit. Dolet enim animus, sive quia discordant inter se animi facultates, sive quia frenum excusserunt pravæ cupiditates, sive quia infinitum aliquid cogitantes, intra imperfectæ naturæ fines coercemur. Quodcumque in nobis dissideat aut mensurâ ac ratione careat, necesse est animum quâdam molestiâ torqueri.

Quum igitur perturbatione ordinis fiat omne malum, unicum sequitur esse remedium, videlicet ut ordo restituatur. Ægritudine, quantum fieri potest, vacabimus, si valida et bene composita erit animi vita. Quod ex his quæ secutura sunt facilè patebit.

Ac primùm nihil aptius est ad mitigandas ægritudines, quàm si animo vivamus. Est enim in unoquoque nostrûm

quasi alter orbis, qui non e crassâ inertique materiâ constat, sed incorporalis, agilis, suâ vi ipse movetur, et, quamvis oculos corporis fugiat, intellectu tamen planè et apertè deprehenditur. Quum autem miræ hujus compaginis conscii sumus, vimque illam (1), sagacitatem, celeritatem, tot rerum memoriam contemplamur, nemini non patet horum omnium conscientiam multum valere ad ægritudines leniendas. Hæc omnia sunt propria nostræ naturæ bona, neque fragilia, neque caduca. Sunt rerum humanarum vices; at nunquam abest divinus ille animi vigor. Est corpus imbecillum, saucium, infirmum; semper autem animus sanus esse potest, illæsus, pulcher.

Hæc igitur mihi efficacissima videtnr ægritudinum medicina, si animo fruamur, compertum habentes e quibus nostra natura constet et quò tendere debeat.

Ac ne quis dicat nos, quum ita disseramus, non accommodata cuivis hominum conditioni docere. Non unius philosophi est perfugium in se quærere, et ingruentia mala viribus animi temperare. Quum illos intuemur qui in magnis infortuniis versati sunt, animadvertimus duo esse hominum genera. Alii sibi ipsi desunt, ut illi quos jure objurgat Cicero, Thyestes, Æta, Tarquinius (2), qui toto animo defecerunt, seque dolorum ictibus quasi vinctos inermesque tradiderunt. Alii autem, non animo fracti, aliquid interni roboris retinent. In his ægritudo, quantumvis molesta, sæpe mitigatur, aut saltem non inhonesta est; in illis, non solùm non mitigatur, sed tetra fit, indecora, sordida.

Sed eâ conditione felicitatis fons erit vivida hæc animi vis, ut non incompositè ac sine lege erumpat. Ac primùm,

(1) « Il voit d'une vue immédiate le fond de son être, tout action, tout initiative et spontanéité..... seule existence véritable, de laquelle toute autre ne peut être qu'amoindrissement, limite, et comme obscur résidu. » F. Ravaisson, Lycée Charlemagne, distribution des prix, 7 août 1866. — (2) Cic., *Tusc.*, III, 12.

nulla ex animi virtutibus desit, vivaturque « ex hominis naturâ undique perfectâ ac nihil requirente (1). » Frustra gitur Stoici, cunctos animi affectus, utpote qui liberum arbitrium plus minùsve impedirent, non temperandos solùm, sed etiam exscindendos esse prædicaverunt. Frustra Epicurei in voluptate expetendâ fugiendoque dolore, omnem morum disciplinam incluserunt, quasi ad solos affectus omnia referenda essent. Hoc utriusque scholæ philosophos fugit, animal unumquodque, non aliquâ partium ex quibus constat excisâ, sed cunctis partibus temperatis, ad absolutissimam adduci totius generis formam. Solertiùs in *Philebo*, et ad naturam nostram accommodatiùs, Plato res ad bene vivendum necessarias ita miscet ac temperat, ut primum bonorum constet e mensurâ moderato et opportuno, secundum e commenso et pulchro et perfecto, tertium e mente sapientiâque, quartum ex iis quæ ipsius animi propria sint, scientiis, artibus opinionibusque rectis, quintum ex iis voluptatibus quæ sint expertes molestiæ, sextum.....

Ἕκτῃ δ'ἐν γενεᾷ καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς,

inquit Orpheus ; itaque hic Plato enumerationi bonorum finem imponit (2).

Positum sit igitur nullum fore in animo ordinem, nullam ægritudinis leniendæ viam, nisi omnium facultatum ratio habeatur. Sed aliud ordo requirit. Inter animi facultates, aliis imperium a natura tributum est, aliis parendi necessitas imposita. Quum autem hoc natura constituerit, hominis est eumdem concentum ac descriptas vices servare. Nec ingenii acumen teneros affectus obruat, nec affectuum vis

(1) Cic., *De fin. bon. et mal.*, V, 9. — (2) Plat., *Phileb.*, p. 66, *a*, *b*, *c*, *d*.

voluntati ac rationi obsit. Sed, ut in pulcherrimis artificum aut scriptorum operibus, una efficitur ex dissimilibus rebus concordia, ita in animo adsit moderatio quædam, ut omnes partes in unum conspirare et quasi æquo examine librari videantur. Quum autem ita se omnia compositè atque ordinatè habebunt, tunc nascetur perfecta illa voluptas et mansura quæ felicitas nuncupari potest. Non enim voluptas, quæcumque est, per seipsam existit; sed ab aliâ re pendet, naturæque nostræ quasi superficiem stringit, quum aliud sit in intimâ compage reconditum, in quo omnis ratio et causa jaceat. Ut enim docet Aristoteles, ex actione rationi congruente omnis voluptas efflorescit.

Quum autem animus, arctissimo quodam vinculo cum corpore conjungatur, hi sibi illudunt qui hominem neglectâ corporis curâ animo valere putant. Corpus enim ut validum ac sanum maximam opem animo affert, ita debilitatum et infirmum actiones animi impedit ac perturbat, omnem ejus intentionem ad se convertit, et, quum parere deberet, imperat. Ne igitur dedignemur huic corporeæ compagini, quantum oportebit, invigilare, veteris sententiæ memores : *mens sana in corpore sano.*

Sed quamvis corpus valeat et consentiant inter se animi partes, non ex his tantùm constat ordinis virtus atque humanæ vitæ finis. Non enim ad id creatus est homo, ut seipso contentus viveret et in contemplatione suî acquiesceret. Cuilibet naturam nostram inspicienti apparet animum, ad infinita natum, nullâ re mortali impleri posse. Movetur enim semper animus humanus, in hoc bestiis præstans, quòd non circa eumdem semper orbem morari debet, sed profectus ab his quæ Deus inchoavit et connixus per se, longius procedere potest, neque uspiam consistit. In infinitum igitur animus progreditur; ad Deum perpetuò tendunt

ejus cogitationes, affectus, voluntas, et tunc id quod est in bonis ultimum consequitur, quum non incompositè aut sine lege fit inexstinctus ille motus.

Ex his omnibus apparet id quod dicitur summum bonum, majus quiddam esse, quàm ut in mortalis vitæ conditionem cadat. Nihil est enim in rebus humanis, quod non ex aliquâ parte claudicet. Mancas ac dubias voluptates, infirmum corpus, hebes ac tardum ingenium, omnia imperfecta ac debilia nobis natura dedit. Ut igitur ille ordo de quo cogitamus reipsâ existat, neve stet hians atque imperfecta humani ævi summa, alterâ vitâ opus est; neque ullum consolationis genus, sepositâ alterius vitæ spe, præsentibus miseriis mederi poterit.

Num autem id profiteri debet philosophia, ut vividâ et compositâ illâ animi actione, fide in Deum et spe melioris vitæ omnis ægritudo abstergatur, pareturque felicitas quædam inconcussa ac perfecta? Humanæ conditionis omnino ignarus esset qui talia contenderet. Ut enim jam diximus, sua est dolori utilitas; nec potest homo in melius progredi, imò saluti suæ invigilare, nisi instigante atque urgente dolore. Nunquam igitur omni molestiâ vacabimus; nec aliud sibi proponere debent philosophi, nisi ut aliquid levamenti nimiis molestiis afferant. Sed inest, nescio quo pacto, quædam consolatio vel in hâc dolendi necessitate. Serena quædam tristitia mihi videtur vel cœlestes animos decere, ac prope dixerim ex ipso dolore doloris lenimen oriri.

Quòd si ea quæ supra dicta sunt paucis colligantur, stat omnis ægritudinum medicina in vividâ et bene compositâ animi actione, nec quidquam summum hominis bonum dixerim nisi facultatum omnium, hoc est, intellectûs, voluntatis, amoris, ad id quod omnes perfectionis numeros continet, inoffensus et æquabilis motus, cum spe vitæ immor-

talis, nec sine omni dolorum atque ægritudinum stimulo.

§ II. — Ejusdem principii pars metaphysica.

Principium illud quod posuimus, et ad quod referenda sunt ea quæ de ægritudine leniendâ disputamus, non potest separari a quibusdam sive metaphysicæ sive psychologiæ locis, de quibus paulò fusiùs dicere non inutile erit. Ac primùm de metaphysicis.

A rebus finitis ad infinitum assurgere, infinitique naturam non in hâc rerum universitate, sed in sapienti providoque numine ponere, animum a præsenti vitâ ad futuram convertere, non tamen ut illa præsens contemnatur, videaturque futuræ omnino contraria : hæc qui faciet, efficax, me judice, humanis miseriis remedium admovebit, et ab Epicureorum, Stoicorum, Pantheistarum ac Mysticorum placitis pariter recedet.

Fluxum est, inane et pro nihilo putandum, quodcumque finitum est. Si quis igitur ad hujusmodi res animum applicuerit, nec veram vitam assequi nec felicitate frui poterit (1). Id manifestò apparet, quum de rebus externis agitur. Quàm parum valerent ad pellendas animi molestias, sive delicatioris vitæ luxus, sive imperium et gloria, ipsi Epicurei agnoverunt (2). Epicureorum autem sapientia, quàm impar esset magnis doloribus leniendis, jam demonstravimus.

Quod res externæ non suppeditant, num quis in seipso inveniet, seposito omni ad infinitum respectu? Hoc Stoici contenderunt, sed frustra, ut mihi quidem videtur. Qui in se subsidium quæret, et in solâ virtutis suæ conscientiâ, is, quamvis stet firmus atque immotus, non tamen felix

(1) C. f. Fichte, *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, trad. Bouillier, p. 270. — (2) Lucret., lib. II, v. 46 et sqq.

erit. Sed præcipuè, omni ope carebit, quum aliquid acerbitatis ingruet. Frustra contendit Cicero cum Stoicis, *virtute obrui dolorem*. Ea est hominis natura ut, aliquo præsente vel imminente malo, semper morsus quidam et contractio animi adsit. Unde concludi potest levationem animi non e Stoicorum duritiâ, sed ex aliquâ altiori doctrinâ petendam. Satis patet in quo peccent illi Tusculanarum libri, quum in fine recurrat, ut semper, summum illud Stoicæ sapientiæ subsidium : « Portus præsto est, quoniam mors ibidem est, æternum nihil sentiendi receptaculum (1). »

Quum igitur homo ægritudine oppressus, nec a rebus externis nec a seipso subsidium petere debeat, ad altiora respiciendum est.

Est quiddam absolutè perfectum, a quo omnia existunt. Hinc omnis veritas et omne bonum, hinc quidquid est intellectûs, amoris, libertatis tanquam e fonte decurrit. Ille Deus (ut jam proprio usitatoque nomine utar), qui omnes in se perfectionis numeros continet, cui, ex propriâ naturâ, nihil deest, idem est summè beatus. Verâ hac vitâ præditus quæ simplex est, immutabilis, æterna, non ab hâc rerum fluxarum multitudine pendet ; quidquid autem amabile est ac lætabile proprio jure possidet ; in eo, intellectus, amor ac libertas, æterno juncta fœdere, sine ullo defectu aut dissidio, ineffabilem quamdam concordiam efficiunt perfectissimumque ordinem, qui beatæ vitæ summa et exemplar dici potest.

Quum sit igitur quoddam omnis ordinis ac perfectionis principium, non deerit nobis quo tandem malum vincere et ægritudinem abstergere possimus, dummodo aliqua

(1) Cic., *Tusc.*, V. 40.

sit hominibus cum hâc perfectâ et excellenti natura societas; quod mihi non dubium videtur.

Ac primùm, inter omnia ista quæ rerum universitas complectitur, nihil est quod non parte saltem aliquâ cum infinito communicet, et quamdam cum ipso Deo cognationem habeat. Adspice hoc omnis materiæ primordium, quod recentiores physici *æthera* nominaverunt. Sanè dici nequit quàm id vacuum sit ac tenue, vix existens ac nihilo simillimum. Tamen, quum per immensa spatia, luminis radios a cœlo ad terram, a sidere ad sidus, quasi vehiculum transmittat, nonne divinam immensitatem, quantum fieri potest, imitatur? Adspice hunc lapidem quem pedibus calcamus. Sanè extrinsecùs rudis est et informis; sed si paulò subtiliùs rei naturam scrutatus fueris, intellexerisque quâ lege diversæ partes inter se cohæreant, utque ex plurimis corporibus novum quoddam corpus concreverit, hæc vilis atque indigesta moles ordinis ac pulchritudinis particeps esse videbitur. Quid dicam de his quæ vitâ prædita nascuntur, crescunt, intereunt? In his omnes partes cum destinato fine tam aptè conveniunt, ut divinæ sapientiæ sensus animos contemplantium subeat. Genera autem ac species, quæ tam certò descripta tam constanter manent, legesque illæ rerum naturalium, quibus investigandis physici operam impendunt, nonne creatoris consilium testantur, divinæque manus quasi notam præ se ferunt?

Ut omnia verbo uno complectar, nullam rem esse dico quæ sit omnino infiniti expers, quæ nullum in divinam naturam prospectum habeat. Hinc jam nihil ferè dissidii inter finitum et infinitum superest; fitque inter summum numen et res creatas, dissimillima quidem inter se, sed non opposita aut segregata, conciliatio quædam ac mirabilis concentus. Hinc denique quidquid est in orbe mali adeo

compensatur ut, si res quæque muta et inanimis vitâ et voce prædita esset, grates Deo ageret, nedum de suâ vice quereretur.

Sed præsertim inter hominem ac Deum societas est, nempe inter providum benignumque numen et animal illud ceteris animalibus præstans, intellectuque ac libertate præditum. Non Deus hominem semel creatum injurioso pede in rerum diversitatem demisit (1), operis sui immemor, et otiosæ æternitatis silentio involutus. « Non longè est ab unoquoque nostrum : in eo enim vivimus, movemur et sumus (2). » Imò nos amat, nobis invigilat, nostras absterget lacrymas. Hanc dolendi legem, quam nobis imposuit, ipse nobiscum quasi patitur. Mortalem vitam monti invio ac prærupto assimilaverim, quem non nisi multo sudore superare possumus, sed in quo nos Deus præcedit aut comitatur. Nonne vides ut Verbum divinum, inter rerum finitarum angustias quasi laboret, neque usquam sibi viam faciat nisi obstantia removerit, errantia composuerit, ad nihilum recidentia ad vitam reduxerit ?

Ut autem Deus ad hominem accedit, ita homo ad Deum. Non est enim animus, ut corpus, aliquid clausum separatumve, saltem eâ parte quæ ad infinitum spectat. Est contra ad divinam vim undique pervius ac penetrabilis. Ratione suâ homo veritatis divinæ fit particeps, omniaque, ut ait Spinosa, sub æternitatis specie contemplatur. Affectu præ-

(1) Res in deterius mutat poeta qui hæc scripsit :

Lorsque du Créateur la parole féconde,
Dans une heure fatale eut enfanté le monde
Des germes du chaos,
De son œuvre imparfaite il détourna la face,
Et, d'un pied dédaigneux, la lançant dans l'espace,
Rentra dans son repos. (LAMARTINE.)

(2) *Act. apost.*, c. 173, v, 18. C. f. Senec., *Epist.* 41. Cousin, *Cours de* 1828.

ditus, amore illo flagrat in quo vita et felicitas continetur; voluntate liberâ utens, aliquid ad conficiendum opus divinum confert. Equidem scio multum interesse inter actionem divinam summè efficacem indefessamque, et hominis operam, quæ tantummodo in bonâ voluntate rectâque animi intentione consistit. Sed tamen, quocumque modo id fiat, Providentiæ divinæ cooperamur, Deo duce et auspice vitæ prælium pugnamus, hujusque animorum civitatis, quæ Dei perfectissimum opus est, cives sumus.

Quum arctius fit illud inter homines Deumque vinculum, *religio* dicitur. Sed inter ea quæ religio commendat, nihil magis hominem cum Deo conjungit quàm preces. Quum preces ex cogitatione, sensu et actione constent, totum animum complectuntur, Deoque ita submittunt et applicant, ut unum e duobus videatur exstare, quamvis mens sit semper suî potens et conscia.

His demum reficitur animus et mitigatur ægritudo. Qui credit Deum sapientem ac providum omnia creâsse et omnibus invigilare, non desperatione frangitur aut perturbatur ægrimoniâ. Nec dubitat quin, divinâ Providentiâ omnia regente et moderante, ex ærumnis ac doloribus multa bona viro forti ac patienti eveniant. Nec id pro animi duritiâ ac stupore habendum est. Sentit quidem morsus doloris vel præstantissimus vir. Sed si Dei amore permovetur, magna solatia ex eo percipit quòd hujus vitæ miseriæ a benigno Dei consilio pendeant.

Non omnino ita se habet Pantheistarum doctrina. Quum illi de ægritudine leniendâ disserunt, in hunc ferè modum orationem habent : « Res singulares ac vanas species pro nihilo reputate, vestrîque etiam obliti, *Ens* illud universale considerate quod omnia continet, quod in toto orbe immanet et in naturæ atque historiæ legibus quasi radiat

ac refringitur (1), quod est vis, forma ac vita, simulque intellectus, amor ac voluptas. Illud considerate; imò naturam ejus induite, utpote quæ vestra sit, quum reipsâ nihil inter universitatem rerum summumque numen discrepet.» Primò quidem hos ita loquentes aliquid dicere credas; sed si propiùs spectes, videbis illud *Ens*, de quo tanta prædicant, frustra omnibus illis *attributis* donari quæ soli Deo competunt. Intelligo enim esse aliquid perfectum et immutabile quod omnia alia infinitè superet, *Ens* autem perfectum et immutabile esse non intelligo. Sed præcipuè quum dolor ingruit, quum, amisso parente vel amico, pectus summâ acerbitate dilaceratur, quod consolationis genus ab isto *Ente* sperare possum? Nam, quidquid dicant Pantheistæ, neque intellectu, neque amore, neque voluntate præditum est *Ens* universale. Hinc patet quàm malè philosophus quidam Germanus eorum preces derideat (2) qui aliquid commodi a Deo petunt. Non mihi in animo est eas precationes laudare, quæ servos potiùs dominum alloquentes decent, quàm homines coram Deo vota facientes. Sed in locum vitiosæ istius precationis quid Pantheistæ subjicient? Nihil prorsus. Quamvis enim hæc præsertim commendet Fichteus, *fiat voluntas tua* (3), non video quid apud Pantheistas hujusmodi verba significent, quum nulla sit *Entis* universalis voluntas.

Ex his quæ dicta sunt concludimus nullum fore humanarum miseriarum levamen, si, aut cum Epicuro ac Stoicis, in rebus finitis remaneamus, aut cum Pantheistis, rerum universatem in locum divinæ Providentiæ ponamus. Sed sunt quædam de immortalitate adjicienda, quæ cum princi-

(1) Fichte, *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, trad. Bouillier, p. 145 : « Cette lumière (l'existence divine) se divise et se réfracte en rayons divers et infinis, etc... » — (2) Ibid., p. 266. — (3) Ibid.

pio quod posuimus consentiant, et à Pantheistarum ac Mysticorum ratione pariter discrepent.

Nemini non patet malum esse quod inordinatum sit, quod aliquam deminutionem rebus afferat, aut ad nihilum accedat. Atqui, si animi cum corporibus exstinguerentur, quid esset humanâ conditione magis inordinatum, magis dissonum, magis absurdum? Frustrà contendit Cicero (1), non miserabiles esse mortuos quòd jam nulli sint, nec ullus omnino sensus remaneat. Quid mihi quòd meæ exuviæ omnis doloris exspertes futuræ sint? Quum eo intellectu præditus sim, qui cum æternâ veritate affinitatem quamdam habeat, iis affectibus qui perfectum aliquid infinitumque desiderent, nonne præsens vita tot erroribus, tot perturbationibus plena, aliquid luctuosum erit, si ei nihil succedere debeat? Quum vir justus omnibus injuriis vexatus fuerit, pravus autem homo vitam in deliciis egerit, si mors tantummodo illi miseriarum, huic injustæ felicitatis finem afferet, num bene erit, nec quidquam remanebit desiderandum? Animus enim hominis a nihilo ac vacuo sponte suâ abhorret, nec quidquam valent ratiocinationes adversùs hanc naturalem propensionem; imò manifestum est ipsos philosophos qui futuram vitam esse negent aut dubitent, sibi contradicere, quum de eo quod post mortem futurum sit tam fusè disputent.

De hâc quæstione Pantheistæ, ut jam animadvertimus, propriam sibi finxerunt opinionem. Quum nos immortale ævum animo humano vindicamus, illi hominem æternitate donant (2). Non quòd contendant animum ante præsentem vitam exstitisse, aut, exstincto corpore, superstitem fore. Sed ideo sumus æternitatis participes, quia de rebus æternis cogitamus. In modo vivendi non in spatio temporis om-

(1) Cic., *Tusc.*, I. — (2) C. f. E. Caro. *L'Idée de Dieu*, etc., p. 360.

nis res versatur. Unum in perpetuitate temporum permanet, nempe humanum genus; cujusque autem hominis fatum intra natalem supremumque diem inclusum est.

Hanc Pantheistarum doctrinam subtilem esse et elatam non ego infitias iverim. Sed si ex illâ solatium adversùs dolorem quæratur, mox patebit tunc præsertim peccare Pantheistarum placita, quum ea doloribus et ægritudinibus leniendis admoveas. Si enim nihil animus esset nisi cogitatio pura, si omni affectu vacuus esse posset, tunc ei sufficeret stoica illa maximarum rerum contemplatio. Sed quum, in hâc nostrâ conditione, multis miseriis torqueamur quæ devitari non possunt, ipsius autem naturæ impulsu felicitatem quamdam desideremus bonis præsentibus majorem, mediocre nobis solatium esset æterna per unius horæ spatium introspexisse, si nulla spes vitæ melioris affulgeret.

Pantheistarum errorem planè repudiant Mystici, qui de immortalitate animorum non ambigunt. Sed, in quibusdam, ab illis nostra doctrina dissentit. Arbitrantur enim futuram vitam a præsenti omnino discrepare. Inter utramque, illis si credas, nihil connexum, nihil continuum. Quod à morte incipit ab eo quod ad mortem desinit prorsus abhorrere putant. Nec mirum. Nam quum mystici nihil in hâc terrâ nisi luctus et miserias videant, credunt cœlestem illam vitam contaminatum iri, si quidquam de præsenti rerum statu remaneret. Quid autem narrant de felicitate illâ, quâ immortales animæ fruuntur? Non dicunt, ut poeta :

> Pars in gramineis exercent membra palestris;

sed aliquid sibi effingunt tam immotum atque otiosum, et, ut dicam quod sentio, tam puerile et materiale, ut eos cre

dam potiùs æternorum suppliciorum metu a malo deterreri, quàm spe præmiorum ad bona incitari.

Me quidem judice, ut bene et ordinatè res sese habeant, oportet esse inter præsentem futuramque vitam, quantumvis licet dissimiles sint, concentum quemdam et concordiam, nec tolli omnem actionem, omnem humanarum facultatum usum. Ut enim felicitas non in terris habitat, ita in terris incipit. Non modò malum compensat futura vita, sed bonum auget et absolvit. Itaque libens cum Pantheistis dixerim nos jam in præsenti vitâ rerum æternarum esse participes, dummodo id nos a futuræ felicitatis exspectatione non deturbet. Mihi quidem videtur immortalis felicitas nihil aliud fore, quàm perfectior concentus liberiorque actio illarum facultatum de quibus tam parum curant Mystici. Animus enim purior erit ac fortior, sed semper idem. His igitur qui poeticè rem sibi effingere conantur, suadebo ut psychologiæ studio magis ac magis incumbant, non vanas imagines, sed certum quoddam augurium inventuri. Ut denique nihil de meâ opinione reticeam, mihi videtur animus, vel post mortem, semper ad meliora progressurus. Non enim omnis difficultas enodatur, quum positum est animum corpori superesse. Si enim animi, cœlo recepti, in quodam perfectionis ac felicitatis gradu immoti sisterent, opus divinum quasi claudicare videretur. Sed tunc humani fati ordo apparet et Providentiæ causa acta est, quum constat arctiorem in æternum fore hominis cum Deo societatem.

§ III. — Animi facultates multum valere ad ægritudinem leniendam. Ac primùm de voluntate ac ratione.

Sunt quædam animo innatæ virtutes, quæ in quolibet homine, ob id ipsum quòd homo est reperiuntur. Est

enim homo vis quædam libera, quæ intellectu ducitur, affectuum motibus excitatur, et ad agendum corporeæ compaginis partibus utitur. Divesne sim an pauper, doctus an rudis, sanus an infirmus, semper mihi restat quod ad hominis essentiam pertinet. Præclara hæc dona non possum amittere quin me ipse deseram, quod fieri nequit.

Ut autem ægritudinum causæ sunt necessitates in quibus versamur, ita remedia ex facultatibus quærenda.

In multis locis dicunt Plutarchus, Epictetus, M. Antoninus nos dolorum lenimen inventuros, si vera bona discernamus, iisque adhæreamus. Non inscitè quidem, dummodo spes melioris vitæ adsit, nec superba fiat virtutis nostræ comtemplatio. Quæ sunt autem ista bona? Hoc non semel ostendit Cicero. « Bonum appello, ait, quidquid secundum naturam est, quod contra, malum (1). » Et aliàs : « intrandum est in rerum naturam, et penitus, quid ea postulet pervidendum (2). » Introspicienda est igitur hominis natura, quæ constat ex ejus facultatibus.

Illa igitur philosophia maximè adjuvat ad bona adipiscenda fugiendaque mala, quæ nos docet facultatum naturam, vim, agendi rationem. Quod elegantissimè dicit Cicero in primo *De Legibus* libro : « philosophia nos, quum ceteras res omnes, tum, quod est difficillimum docuit, ut nosmetipsos nosceremus : cujus præcepti tanta vis, tanta sententia est, ut ea non homini cuipiam, sed Delphico Deo tribueretur. Nam qui se ipse nôrit, primùm aliquid sentiet se habere divinum, ingeniumque in se suum, sicut simulacrum aliquod, dedicatum putabit ; tantoque munere deorum semper dignum aliquid et faciet et sentiet ; et quum se ipse tentârit totumque perspexerit, intelliget quemadmodum subornatus a naturâ in vitam venerit, quantaque

(1) Cic., *De fin. bon. et mal.*, l. V, c. 29. — (2) Ibid., c. 16.

instrumenta habeat ad obtinendam adipiscendamque sapientiam : quoniam principio, rerum omnium quasi adumbratas intelligentias, animo ac mente conceperit ; quibus illustratus, sapientiâ duce, bonum virum, et ob eam ipsam causam cernat se beatum fore (1). »

Ita est ;quum philosophia hominem suî ipsius conscium faciat, illi in manibus ponit quidquid ad felicitatem ducit.

Hoc manifestius adhuc factum est, ex quo sagacissimi nostri temporis viri, Socratis præcepto obsequentes, mirum in modum psychologica studia promoverunt, et animi partes variè copiosèque descripserunt. Nunc præsertim cuilibet nostrûm patet *quomodo subornatus in vitam venerit.*

Sed, inter animi facultates, duæ primùm occurrunt, quæ maximè naturæ nostræ præstantiam declarant, multumque adversùs injucundos affectus valent ; nempe voluntas et intellectus.

Ubi aliquid molestiæ animo incubuit, e nostrâ voluntate pendet sive illud augere, alere, incendere, sive oblivioni dare aut saltem minuere. Hoc est igitur voluntatis munus, non ut dolorem obruat, quasi omnino voluntarius esset, sed ut dolori obsistat. Fatali rerum incursioni libera animi vis opponatur.

Si credendum Aristoteli, virtutis ac proinde felicitatis causa est ἐνέργεια μετὰ λόγου. Hanc aptissimam quoque dixerim ad ea depellenda quæ imprimis vitæ importuna sunt, tædium et virium defectionem. Tædium enim ex inertiâ, virium defectio ex immodico labore nascitur. Atqui hoc præstat actio rationi consentanea, ne quid sit parum, ne quid nimis. Quum autem ita in agendo perseveramus, ut actio in consuetudinem vertatur, tum perlevi conatu opus est ad illas res perficiendas quæ antea magni

(1) Dic., *De leg.*, I, 22.

laboris erant, fitque vir bonus similis illius optimi musici, cujus manus quasi sponte suâ nervos lyræ pererrat, etiamsi mens de aliis cogitet.

Magna mihi esset copia memorandi quid labor ad felicitatem conferat, ut vitam exornet, cumuletque bonis, ut faciem rerum in melius mutet, ut homini industrio libertatem ac dignitatem asserat. Sed de solo animi statu sit sermo. Væ homini inerti! Operosissima res est nihil agere, imò periculosissima. Nam quum quemque nostrûm tot pravæ cupiditates obsideant, nisi ad rem aliquam laudabilem applicuerit hanc semper mobilem animi vim, mox suî impotens, cupiditatum ludibrium erit:

.... Et ni
Posces ante diem librum cum lumine, si non
Intendes animum studiis et rebus honestis,
Invidiâ vel amore vigil torquebere (1)...

Qui autem sibi semper aliquid agendum proposuerit, non solum successu laboris, sed ipso labore gaudebit. Hoc adeo naturæ nostræ consentaneum est, ut præclarus quidam apud Germanos scriptor sibi in inquirendâ veritate majorem oblectationem quam in possidendâ esse dixerit.

Mihi tandem videtur maximi momenti ad depellendas ægritudines, velle. Ideo sæpissime miseri sumus, quia nolumus esse felices; nec peccaret Stoicorum sententia, si intra certos limites contineretur. Multos enim reperire est qui opum amplitudinem habeant, honestum in civitate gradum, Εὐπαιδίαν, omnia denique felicitatis instrumenta. At felices non sunt, quia nesciunt, quia nolunt esse felices. Si ab illis quæras quæ causa sit frontis obductæ, dicent sibi hoc, illud deesse, in hoc se delusos fuisse. Sed verisimile

(1) Horat., *Epist.*, l. I, 11, 34.

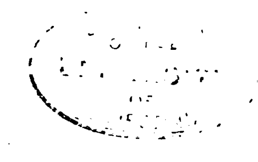
est eosdem, si voti compotes essent, mox alias ob causas, in eamdem ægritudinem delapsuros.

Positum sit igitur, quamvis non omnino voluntaria sit ægritudo, multum conferre voluntatem ad ægritudinem leniendam.

Idem de intellectu existimandum puto. « Animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, præclarâ quâdam conditione generatum est a supremo Deo (1). » Dum affectus, hoc tenerum ac molle, hominem in seipso quasi inclusum tenet, nec de ullâ re admonet nisi de habitu animi jucundo vel injucundo, intellectus in rerum universitatem emicat, ac veritatis æternæ fit particeps. Quicumque igitur hoc donum naturæ quanti sit æstimabit, illoque utetur, certissimum subsidium habebit contra ægritudines. Animi motus prudentiâ componet, caliginem absterget, et, ut ait Spinosa, sensus turbidos in notiones puras mutabit. Est imprimis quædam cognoscendi facultas, cui totius animi imperium a naturâ tributum (2) est; quæ, dum appetitus cæco impetu fertur, hominemque huc illuc rapit, diligenter quid faciendum aut non faciendum sit considerat; *rationem* dico, illum animi solem, externo sole clariorem, qui nobis suam lucem et suæ lucis amorem præbet (3). Huic nostra vitia umbras quasdam offundunt; sed qui non omnino hominem dedidicit, præsertim qui aliquando in purâ istâ veritatis æternæ regione versatus est, hic, vel in mediis ærumnarum fluctibus, aliquem luminis radium percipiet, quo duce ad portum possit confugere.

Hactenus de ratione, ut de aliquâ animi parte locuti sumus, sepositis rebus quas attingit. At verò si hæc revolva-

(1) Cic., *De leg.*, I, 7. — (2) C. f. Cic., *Tusc.*, III, 5. — (3) C. f. Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, part. I, 58.



mus quæ tam certis argumentis nituntur, de supremo actionum humanarum fine, de Deo, de futurâ vitâ; si reputemus rationem ita rerum divinarum esse consortem, ut platonicus ille philosophus et idem christianissimus meritò geminam rationem agnoverit, unam ignaram, fallacem, versatilem, alteram verò cunctis hominibus communem, iisque superiorem, perfectam, æternam, immutabilem (1), quàm utile ad beatè vivendum adjumentum! Quantum dolorum levamen! Quàm præsens ægritudinum medicina!

§ IV. — De quibusdam virtutibus.

De voluntate ac ratione dictum est. Voluntas autem rationi obtemperans, virtus appellatur. Non contendimus, ut Stoici, virtute obrui dolorem, sed virtutem ut non unicum ita præcipuum esse contra ægritudines remedium. Hoc argumentis demonstrare non opus est, quod tantâ eloquentiâ in suis *Tusculanis* illustravit Cicero. « Magna vis est, inquit, in virtutibus : eas excita, si forte dormiunt. Jam tibi aderit princeps fortitudo, quæ te animo tanto esse coget, ut omnia, quæ possint homini evenire, contemnas et pro nihilo putes. Aderit temperantia, quæ est eadem moderatio..... quæ te turpiter et nequiter facere nihil patietur. Quid est autem nequius aut turpius effeminato viro? Ne justitia quidem sinet te ista facere (2)....» Quum tot locis Plato, Aristoteles, Stoici, ipsi Epicurei (3), quid ad felicitatem conferat virtus demonstraverint, hoc omittam. Sed quasdam virtutes notatione dignas existimo, quæ inter omnes aptissimæ videntur ad pellendam ægritudinem, et quas, si liceret, verè medicinales ac reparatrices dicerem.

(1) C. f. Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, part. I, 60. — (2) Cic., *Tusc.*, III, 17, et IV, 17. — (3) Ibid., V, 38.

Quæ sit beata vita cogitatione quidem complecti possumus. In hoc enim sita esse videtur, ut ordinata fiat et rationi consentanea omnium ex quibus natura humana constat explicatio (1). Sed hoc in votis tantum est; si ad ipsam mortalem vitam respexeris, nihil tale invenies (2). Quum illud quo nihil est optabilius mente cernimus, de constantiâ, de cognitione rerum, de puris atque integris gaudiis cogitamus; quum autem quid reipsa existat oculis quærimus, omnia mobilia, obscura, tristia obversantur. Quum igitur ea sit hominis conditio ut optima videat, pejora adipiscatur, semper illi consolatione opus est. Hanc autem vim consolationis habent in primis virtutes de quibus statim dicemus, scilicet patientia in rebus adversis, sanctissimum quoddam doloris studium, Dei hominumque caritas, et quæ a theologis dicuntur fides atque humilitas.

Patientiâ nihil est accommodatius ad præsentem hominis conditionem. In hoc magni æstimanda sunt quæ a Stoicis de ἀπαθείᾳ dicuntur. Fateor non hominis esse hanc indolentiam ab omni perturbatione vacantem. Sed si id tantum præcipitur ut ea quæ nostram potestatem superent, quasi sint orbis alterius, negligamus, nihil est hoc præcepto salubrius. Hæc animi libertas de multis rebus parum curantis quæ ex ineluctabili fato pendent, non tantummodo quibusdam præstantissimis viris propria est; nihil obstat quin apud pauperes et obscuros et rudes omnis disciplinæ homines reperiatur. Est igitur nobis magno

(1) Vide hanc luculentam beatæ vitæ definitionem : « Le déploiement harmonieux et durable de toutes nos facultés dans leur ordre d'excellence. » P. Janet, *Philosophie du bonheur*, p. 20. — (2) « Au-dessus de cette vie agitée et vide, de ces passions impuissantes, de ce désordre aussi nuisible à lui-même qu'aux autres, l'homme conçoit un monde supérieur, le monde de la vertu et du bonheur, où tous agissent conformément à la raison, où le succès est en harmonie avec la bonne volonté. Cet idéal est le souverain bien. » P. Janet. *De la dialectique de Platon*, p. 381.

adjumento ad toleranda mala quibus aliunde nec occurrere nec mederi possumus. Una res me, in hâc Stoicæ doctrinæ parte, offendit, scilicet quòd isti philosophi, de patientiâ sive adversùs homines sive adversùs fortunam multa locuti, nihil de patientiâ hominis erga seipsum dixerint. Quum enim perfectè sapientis speciem animo excogitarent, parum intellexerunt quid virtutis aut felicitatis mortalis conditio capere posset.

Sed hâc patientiâ aliquid excellentius adhuc præcipit philosophia ; nempe ut ipsos dolores adamemus et quasi occupemus. Ad hujus virtutis sublimitatem nonnunquam sese erexit antiquorum sapientia. Nonne enim videtur Seneca dolorum molestias et adversa fortunæ quasi arcessere, quum exclamat : « Quid cessas, fortuna? Congredere ! Paratum vides (1). » Sed, in his verbis, quibus Stoici fortunam in certamen provocant, mihi videtur aliquid esse superbiæ. Qui autem credit esse Deum suis invigilantem, virtutisque cum mala fortuna luctantis testem ac remuneratorem, ille asperas vitæ res libens accipere potest. Quid si, Christi discipulus, magistri vestigia sequi cupiat ? Quemadmodum ille *Deus homo* ad æterni luminis sedem ex mortis caligine assurrexit, ita nemo nostrûm veram virtutem tranquillamque vitam adipiscetur, nisi ipse sibi, ut dictum est, mortuus fuerit. « Ex eo mala oriuntur, ait hodiernus scriptor, quòd felicitatem homo possidere gestit, antequam seipsum Deo, ut in ara hostiam, obtulerit (2). »

Quamvis fides præcipuè ad religionem pertineat, tamen a philosophiâ non omnino aliena est. Magno veritatis amore incensos, sed in altâ mersos caligine, fides consolatur ; nec ideo tardiores facit ad nova inquirenda, sed in iis servandis quæ certa sunt firmiores. Fidei impulsu non so-

(1) Senec., *Epist. ad Lucil.*, 64. — (2) Blanc de St-Bonnet, *De la douleur*, p. 57.

lum verum agnoscimus, sed ei toto pectore adhæremus; omnes argutias quæ rebus apertissimis circumstrepunt contemnimus, ac non modò ad cogitandum sed etiam ad agendum idonei sumus. Sed nunc, id præcipuè notandum est : fidem, quum de maximis rebus versetur, nempe de immortalitate animorum ac Dei Providentiâ, efficacissimum cunctis vitæ miseriis admovere remedium. Quamobrem jure animadvertit celeberrimus quidam scriptor, religionem, quæ ad futuram vitam omnia referre videatur, solam tamen, in præsenti vitâ, nos beatos efficere posse. Idem dici poterat de verâ philosophiâ. Sola fide hic veternus depelli potest, de quo sæpe questi sunt viri ingeniosi et doctrinâ exculti. Cuilibet Horatii lectori notum est, quo lepore subtristi amabilis poeta ex seipso hoc ægritudinis genus ad vivum expresserit. Conscius sibi est mali; hoc depellere vellet; sed *mente minus validus quàm corpore toto*, incertus dubitat; sanitatem cupit, sed medicinam aversatur, amicis ac sibi ipsi iratus; interea

..... Tarda fluunt ingrataque tempora, quæ spem
Consiliumque morantur agendi gnaviter id quod
Æque pauperibus prodest, locupletibus æque (1)....

Quid igitur huic lectissimi ingenii viro deerat? Quod Epicurea disciplina præstare non poterat, fides illa quam D. Paulus vocat *sperandarum substantiam rerum (2)*.

Quum Dei magnitudinem contemplamur, non de nobis magnificè sentimus. Renovantur autem, nescio quo pacto, animi vires, quum ita nobis ipsi coram Deo vilescimus; ac plerisque doloribus animi ex nimio nostrî amore fluentibus, hujusmodi humilitas ægris animis quàm maximè medetur.

(1) Horat., *Epist.*, I, 1, 23. — (2) Paul., *ad Heb.*, c. IX, v. 1.

In tam demissum locum mente et cogitatione descendimus, ut nos non pœniteat parvi ab aliis æstimari. Nec id rectè fieret, si qua afferretur decori atque honestati labes. Sed, in conspectu Dei, homo vel præstantissimus, salvâ dignitate, potest de se humiliter sentire. Nihil sæpiùs præcipit in suis Epistolis Fenelo noster, quàm ut se quisque vilem ac pusillum sibi fingat, utque vanam gloriam et hominum plausus despiciat. Hinc animi tranquillitas, hinc actio non turbulenta aut sollicita, hinc simplex dicendi modus, hinc denique successus rerum, quia de successu minimè cogitavimus.

Amor non est tantùm illa vehemens cupido quæ sæpissime animum conturbat. Virtutis nomine dignus est quum in aliquid honestum exardescit, quum, Dei simul atque hominum amantes, nosmet ipsos obliviscimur, et hâc quidem virtute nihil est præstabilius. Magnum est libera voluntate uti et sui arbitrii esse, majus rationi obsequi et pro æquitate pugnare; at, quum accedit effusa illa benignitas, quæ juris alieni observantissima, de suo facilè cedit, quæ vel ingratis beneficium confert, tunc adest verè platonica illa ὁμοίωςις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (1). Quid autem conferat hic animi habitus ad ægritudinem leniendam non longum est demonstrare. Namque animi frigus, ut ita dicam, ægritudinem parit. Ille queritur qui de se cogitat, qui *sibi vivit*, vulgari non philosophico hujus verbi sensu. Qui autem impetu quodam amoris fertur, non totus in se est, *frigida* illa *curarum* relinquit *fomenta* (2), nec quidquam ægritudinis sentit. « Ubi amatur, inquit. D. Augustinus, non laboratur, aut si laboratur, labor amatur. »

(1) Plat., *Theet*, p. 176, *b*. — (2) C. f., Horat., *Epist*. I, 3, 26.

§ V. — Quid ipsi affectus ad ægritudinem leniendam valeant.

I. Multum abest ut, ad ægritudinem tollendam, quemlibet vividum animi sensum exstinguere oporteat. Nam primùm arctissimo quodam vinculo conjunguntur dolores et gaudia, et, ut lepidè dictum est,

> .... Medio de fonte dolorum
> Surgit amœni aliquid, luctu quod amamus in ipso (1).

Deinde facile est demonstrare Stoicos, qui indolentiam sapientiæ partem esse dictitant, ignorare quænam sint cupiditates, quas tueantur partes in omnium facultatum concentu et quos intra fines contineatur voluntatis potestas. Equidem sine ardore quodam animi, sine illis affectibus qui nos ad meliora impellunt, cuncta in homine languescunt, nihil est quod vigeat, quod spiret ac moveatur, et, ut ait poeta, vita deest antequam mors adsit (2). Infra ipsa officia stabit qui hâc duritiâ animi erit, viventique justitiæ legi parum obsequetur. Sunt profectò regendæ cupiditates et ad honesti normam aptandæ, ne in aliquid pravum erumpant, sed non funditus tollendæ. Affectum affèctu temperemus, et, ut ait Malebranchius, Deum Deo vincamus.

II. Inquirenti mihi quinam sint affectus ad ægritudinem leniendam maximè idonei, primùm occurrunt religiosi sensus. Hæc dicebat unus e celeberrimis apud Germanos philosophis. « Religio est illa regio ubi aperiuntur arcana vitæ, ubi difficultates scientiæ solvuntur, mitiganturque animi dolores, regio æternæ veritatis ac pacis æternæ. Ibi fluit Letheus amnis, ad quem animus noster

(1) Ita versus Lucretii inflectit D. St-Marc Girardin, in opere cui titulus, *Cours de littérature dramatique*. — (2) « Ils font cesser de vivre avant que l'on soit mort. » (Lafontaine, *le Philosophe scythe*.

malorum potat oblivium. Ibi temporis caligines infiniti luce absterguntur (1). » Est enim ea lex cuilibet imperfectæ naturæ, ut, nihili particeps et ad nihilum quodam pondere delata, perpetuò ad omnium bonorum principium resurgere conetur, nec desinat sibi ipsi quasi clamare : *Sursum corda.* Hoc omnibus malis medetur; hoc defessum animum recreat, inanesque fugat curas quæ ægritudinum atque errorum causæ sunt. Quum enim nos Deus in hâc terrâ posuerit ut ad exsequenda ipsius consilia conspiremus, et quasi ipso duce certemus, nonne summæ ignaviæ esset munus impositum detrectare?

Si theologos ac sacros scriptores legere velimus, illos videbimus a religione omne consolationum genus haurire. Cuilibet in mentem occurrit ille Job, omnium humanarum miseriarum exemplar. Qui, quum filii periissent et domus diruta jaceret, quum greges a latronibus abducerentur et ipse omnibus derisui esset, procidens in terram, Deum adoravit et dixit : « Nudus exivi de utero matris meæ, nudus et redeam, Dominus dedit, Dominus abstulit; sicut Domino placuit, ita factum est; sit nomen Domini benedictum (2). » Quum B. Hieronymus de amicorum morte amicos superstites solatur, multa omittit quæ veteres ad sedandam ægritudinem magni faciebant, nec quidquam memorat de virtutibus defunctorum, nisi ut confirmet illos cœlestia præmia esse consecutos. Quum Bossuetius, in medio omnium luctu, de morte principum verba facit, omnes res humanas conculcat; gloriam, supremam potestatem, vel grande ingenium et indolis benegnitatem ad nihilum redigit, donec animos permotos atque attritos spe immortalitatis recreet.

(1) Hégel, *Leçons sur la philosophie de la religion*. Vide E. Vacheret, *la Métaphysique et la science*, t. II, p. 428. — (2) Job., I, 21.

Ea est igitur, apud auctores sacros, unica consolationis causa, quòd spes affulgeat debitâ mercede fruendi, certumque sit nihil hominibus accidere nisi benigno Dei consilio. Nos, quanquam existimamus religiosos illos sensus imprimis valere ad ægritudinem depellendam, contendimus prudentis philosophiæ esse alia non contemnere.

Ipsa in Deum pietas in deteriora delaberetur, nisi pro certo haberemus id solum placère Deo quod justum sit. Quas autem animi molestias non mitigat conscientia bene actæ vitæ? Qui enim officio functus est parum curat de rerum eventu. Hanc autem officii legem non cogitatione tantùm comprehendamus, sed ardenti studio complectamur. Ea conditione virtus ad ægritudinem leniendam valebit, ut magno virtutis amore incendamur. Cur enim ille Platonis justus vir, ad mortem damnatus, oculis effossis, probris maledictisque vexatus, aliquid tamen solatii in miseriis retinet? Non quia solâ ratione quid deceat quid non intelligit, sed quia divinâ quâdam flammâ accensus eò acriùs exardescit quò acerbiora extrinsecùs imminent

Ut e virtutis ita ex artium ac scientiæ amore quærenda tristioris vitæ oblivio. Athenienses in Siciliæ Latomias dejecti, recitandis Euripidis carminibus a mœrore recreabantur. Quum igitur tædio aut ægritudine afficimur, maximum est in rerum cognitione oblectamentum. Notus est luculentus ille quintæ Tusculanæ locus : « Quo tandem igitur gaudio affici necesse est sapientis animum, cum his habitantem pernoctantemque curis (1)! etc. » Ostendit orator ut universi orbis adspectus sapientes impulerit ad initia omnium quærenda, utque, Delphico Deo jubente, ab his rebus ad alias sese verterint, deinde ut ex hominis cognitione efflorescat sive descriptio virtutum, sive disserendi ratio,

(1) *Tusc.*, V, 24.

sive rerum civilium scientia ; quumque hæc studia descripsit, e quibus tot ingenuæ delectationes exsistunt, jure quidem addere potest : « Quid hæc tandem vita desiderat, quo sit beatior? Cui refertæ tot tantisque gaudiis, fortuna ipsa cedat necesse (1) est. »

Magni momenti est, ut vitæ onus minùs grave sit, mirabilis illa animi vis, quæ res pulcherrimas non solum excogitat, sed sive in telâ, sive in lapideâ mole, sive in carminibus exprimit.

> « Ille per extentum funem mihi posse videtur
> Ire poeta, meum qui pectus inaniter angit,
> Irritat, mulcet, falsis terroribus implet,
> Ut magus; et modò me Thebis modò ponit Athenis (2). »

Non raró philosophi invecti sunt in fallacem illam ingenii potestatem. Ipse ego fateor nonnunquam illi diffidendum esse, nempe quum in locum rationis succedat, quum rebus parum honestis inhæreat, quum animum adeo exstimulet ut vires ejus frangat. At verò, quum nihil nisi pulchrum exhibet, quum virtutem ipsam, quantum fieri potest, exornat, quum Antigonem, Paulinam, Blancam effingit, profectò ab ipso Malebranchio illi venia danda est.

III. — Quum natura nos ad societatem cum ceteris hominibus ineundam informaverit, nec quisquam possit vitam omnino segregem agere, existimandum est hominum commercium, ut nonnunquam ægritudinem, ita sæpissime gaudia ac solatia nobis allaturum. Quantùm in paterno amore, quantum in conjugii fide suavitatis est! Quid tam importunum quod non levare, quid tam lætum quod non

(1) *Tusc.*, V, 25. — (2) Horat., *Epist.* II, 1, 210.

adornare valeat jucunda illa familiaritas, et dulce tum voluptatis, tum doloris consortium! Illis qui vitæ domesticæ gaudiis carent, saltem amicus adsit, quem cogitationum aut affectuum participem faciant. Si nec conjugii nec amicitiæ bonis fruuntur, est amor patriæ, qui obscurioris vitæ humilitati aliquid grande ac generosum miscet. Fortior et excelsior civium animus est, quum sentiunt quotidianos labores suos, non tantùm ad augendas privatas opes, sed ad patriam amplificandam valere. Quòd si quis ad id infortunii reciderit ut parentibus simul et amicis et patria orbatus sit, illum philosophia fraterni inter omnes homines fœderis monet, docetque sapientem non esse « unius circumdatum mænibus loci, sed civem totius mundi, quasi unius urbis (1). »

IV. — Denique illæ ipsæ propensiones quæ ad solum corpus vel ad res externas spectant, nos, non dicam solatiis, sed, quod minimè aspernandum est, ludo et oblectamento recreare possunt. Philosophum vel elatum superbiâ et magnifica somniantem, natura semper ad res quasdam simplices et communes revocabit,

Et mala perrumpet furtim fastidia victrix (2).

Ne quid igitur desit ex his quæ doloribus animi paululum levamenti afferre possunt, sagacis *psychologiæ* est omnes illos innocuarum voluptatum fontes detegere. Cur enim homini non gratum sit privatis rebus ut suis uti, dummodo communibus pro communibus utatur (3)? Cur non ego, quum victûs quærendi necessitas mihi imposita sit, tenui victu temperatè ac modicè gaudeam?

(1) Cic., *De leg.*, I, 23. — (2) Horat., *Epist.* I, 10, 25. — (3) C. f. Cic., *De off.*, l. I, c. VII.

CAPUT III

ADMOVENTUR ÆGRITUDINI REMEDIA

Quum duobus seorsim capitibus, de ægritudine dictum sit, et de iis rebus ex quibus quærenda est ægritudinum medicina, nihil jam restat nisi ut admoveatur malis curatio. Nunc igitur viam quamdam indagemus, quâ perturbatus animus in ordinem restitui possit; ægritudinumque causas ac species animo repetamus, ut cuique remedia efficacissima accommodare conemur.

§ I. — Quænam ratio agendi è principio quod posuimus deducatur.

Qui scribunt de ægritudine leniendâ solent primùm investigare mali causam, deinde præceptum quoddam ponere quod huic causæ respondeat. Unâ re cognitâ, alteram sequi necesse est. Itaque Cicero, qui contendit ex opinione nasci omnes animi perturbationes, in hoc ponit omne remedium, ut depellantur falsæ opiniones de bonis ac malis. Chrysippus arbitratur ideo nos ægritudine affici, quòd id æquum esse et ad officium pertinere judicemus (1). Non igitur ambigendum est de medicinâ; itaque « Chrysippus caput esse censet in consolando, detrahere illam opinionem mœrenti, si se officio fungi putet, justo atque debito (2). » Cyrenaicis videtur omnis esse causa in insperato nec opinato malo. Ergo unum consolantis officium putant, ostendere nihil inopinati accidisse, unamque præcavenda-

(1) Cic., *Tusc.*, III, 26. — (2) Ibid., 31.

rum ægritudinum viam, nempe futurorum meditationem (1).

Nos quoque idem faciemus. Quum judicemus animum dolere quòd in animi vitâ aliquid inordinatum sit atque incompositum, id necessariò sequitur, non aliter mitigari ægritudines quàm si aptè et compositè animo vivamus. His positis duo sunt explicanda : primùm quid sibi velit iste ordo, quantùm ad animi vitam spectat, deinde, quæ via sequenda sit, ut omni perturbatione vacui, ad statum quemdam bene temperatum pervenire possimus. Primam quidem quæstionem, initio superioris capitis explanavimus. Nunc ad alteram.

Quum de ratione ac viâ investigandæ veritatis quæritur, difficile est omnia in certâ præceptorum descriptione includere. Sunt enim multiplices humani ingenii viæ; quæ a diversis locis eòdem perducunt. Itaque, in quibusdam principiis, quæ summam rei continent, præcipuus est labor. Cætera obiter et cursim tractantur, et cujusque diligentiæ et sagacitati relinquuntur.

Quod autem in inquirendo vero, id in felicitate parandâ evenit. Si quis in principiis immoratus sit, de methodo pauca illi dicenda sunt. Quæ igitur disputavimus de verâ animi vitâ, de ordinato et inoffenso illo omnium facultatum motu, de spe immortalitatis futuræ, de Deo generis humani conditore ac parente, hæc omnia dummodo bene percepta fixaque animo teneamus, facilem, opinor, et apertam ad beatè vivendum reperiemus viam. Tamen, his positis, non inutile erit quædam præcipere quæ ad usum exercitationemque spectent.

Quum sæpissime animus doleat quòd desint hæc bona ad quæ est naturâ propensus, prima atque simplicissima occurrit ægritudinis medicina, ut animus voti compos fiat.

(1) Cic., *Tusc.*, III, 13, 14.

Tenera quædam mater filii absentis desiderio ita mœret, ut, ni caveas, ejus vita aut valetudo in discrimen adduci possit. Manifestum est nihil aptius fore ad illam recreandam, quàm si carissimum natum præsentem videat, aut ejus reditum speret, aut de illo bonum nuntium accipiat. Sæpe autem fit ut id consolationis genus non liceat usurpare. Tunc ad alia convertendum est.

In medicinâ corporis sæpe adhibetur ea quæ a medicis *derivatio (1)* vocatur. Scilicet omnis tabes, solerti quâdam arte, a vitalibus detorquetur, ne ipsam vitam in discrimen adducat. Idem in curandis animis fieri potest. Mutato enim animi habitu, mutatis cogitationibus aut affectibus, gaudium tristitiæ, anxietati serenitas succedit. Res ita se habere quotidianâ experientiâ constat. Divino quodam munere, unicuique dolori aut ægritudini finitimum remedium reperitur. Indicant etiam miseri quod auxilii genus ipsis prodesse possit. Namque, ut a malis declinent, ipsi in quibusdam affectibus quasi perfugium quærunt, horumque affectuum vim in se excitare conantur. Alii amicitiâ recreantur; alii pietate in parentes; quorumdam æger animus publicis muneribus tractandis levatur; quidam in solitudine monasterii pacem quærunt. Quod quum ita sit, nihil restat nisi ut ex industriâ faciamus quod natura sponte suâ facit. Itaque nihil utilius est quàm si, psychologiâ duce, omnes illos affectus noscamus, qui tantopere ad ægritudinem leniendam valent, iisque prudenter uti discamus, ut jam antea demonstratum (2) est.

De mutationibus locorum, de lectionibus, de consolatoriis verbis, multa dici possent, si vacaret. Ista enim omnia aptissima sunt ad id quod volumus *derivationis* genus.

(1) C. f. Bidard, *De l'influence des chagrins sur l'homme*, p. 109, — (2) Vide supra, cap. II, § 5.

Sed de his una lex est, quæ cum principio quod posuimus mirum in modum consentit. « Ut in causis, inquit Cicero, non semper utimur eodem statu (sic enim appellamus controversiarum genera), sed ad tempus, ad controversiæ naturam, ad personam accommodamus; sic in ægritudine leniendâ, quam quisque curationem recipere possit, videndum est (1). » Quum ista lex omnia complectatur, non in immensam rerum materiem temerè effundemur. Unum addendum est.

Sæpissime vis molestiarum animum adeo demittit et conterit, ut qui in mœrore sit nullam sibi opem ferre valeat. Tunc officio desunt qui a miseris recedunt vel duritiâ animi vel desidiâ. Errant etiam qui consolationes invalidas aut inutiles arbitrantur. Nihil enim magis valet ad recreandos miseros, quàm si quis illorum malis afficiatur. Nec quidquam est solertius ad inveniendas omnes consolandi vias, quam misericordis animi benevolentia. Ne verò melius fore putes, si ægritudinem suo cursu ire patiaris. Satis enim patet ex supra dictis quid ægritudo nocere possit, quum ad quemdam acerbitatis ac violentiæ gradum processerit.

Sit igitur inter præcipua malorum lenimenta, declinatio illa quam diximus. Non hoc Epicurum fugerat, qui levationem ægritudinis in duabus rebus ponebat, « avocatione a cogitandâ molestiâ et revocatione ad contemplandas voluptates (2). » Sed peccabant ceteræ ejus philosophiæ partes.

Aliquid apud Aristotelem legitur quod nostro proposito non videtur inutile. « Videndum est, inquit, ad quæ vitia simus proniores : alii enim ad alia sumus procliviores naturâ; quod quidem ex eâ voluptate et eâ ægritudine quâ

(1) Cic., *Tusc.*, III, 33. — (2) Ibid., 15.

afficimur, facilè poterit cognosci. Ac nos ipsos ab eo ad quod propendemus in contrariam partem oportet abstrahere. Nam quum longissimè nos a peccato removerimus, ad id quod modicum est veniemus; quod sane faciunt ii qui distorta ligna dirigunt (1). » Hoc quanquam de virtutibus ab Aristotele dictum est, tamen ad assequendam felicitatem referri potest. Nihil enim aptius est, quum permotus vagatur animus, ad illum in suam sedem ac statum reponendum. In hoc optimè faciunt virtutes illæ stoicæ simul et christianæ, de quibus seorsim tractavimus (2), quæ mentem ægritudinibus ac molestiis depressam vi quâdam oppositâ erigunt ac sustentant.

Diximus in hoc consistere interioris vitæ ordinem, ut non modo inoffensus et æquabilis sit facultatum motus, sed etiam ut totius animi fiat impetus ad infinitum, sive ad ultimum finem supremumque bonum. Quænam autem sequenda erit via? Hic nobis multi occurrunt qui se itineris duces fore pollicentur. Mystici imprimis, ut homines e terrâ ad cœlum evehant, utuntur quibusdam scalis, quarum diversi gradus sunt virtutes aliæ aliis exquisitiores, fastigium autem *exstasis* quædam et humanæ naturæ cum divinâ conjunctio. In his autem, quamvis quidam pietatis ardor emineat, subtilia tamen ac dubia deprehendas, fictasque rerum imagines potiùs quàm purum scientiæ lumen, ut non certum ac pervium iter ad Dei amorem ac notitiam pateat.

Ecce autem philosophus Germanus, inter Pantheismi fautores minimè contemnendus, qui nos ad veram quam dicit vitam a falsâ et inani perducere conatur. Iter nobiscum ingreditur, peregrinantibusque quasdam describit stationes. Proximus est locus ubi consistunt Epicurei, mul-

(1) Arist., *Eth. Nic.*, l. II, cap. IX. — (2) Vide supra, cap. II, § 4.

tique rerum naturalium periti, qui nihil arbitrantur existere nisi res corporeas, quum tamen res istæ rectè æstimantibus non existant (1). Longiùs progressos Porticus excipit et Kantii schola. Ibi cuncta ad legem referuntur, diciturque lex moderatrix rerum et magistra (2) vitæ. Sed hanc stoicam legem in melius mutat, vel potiùs delet alia lex, quæ non modò moderatrix rerum sed parens habetur, quæ ex effusâ quâdam benignitate constat, et ex illo amoris impetu quem Plato et Jacobæus verbis extulerunt (3). E Platonis et Jacobæi domicilio profectis aliud patet hospitium, nempe religio, quæ bona omnia etiam sancta esse ostendit, hominemque divinæ propinquitatis conscium facit. Tandem qui totum iter peregerunt in puram scientiæ regionem deveniunt. Fichteus igitur in quinque partes divisit hanc ad felicitatem viam.

Equidem fateor hæc omnia non a plebeio quodam philosopho excogitari potuisse. Sed nobilibus istis præceptis quænam doctrina subjacet? Quum Fichteus me hâc vel illâ ratione ad Deum ire jubet, scire cupio quid de me, quid de Deo sentiat. Ego nihil aliud sum quàm vana species, aliquid nempe quod videtur existere, sed reipsâ non existit. Quid autem Deus? *Ens*. Atqui jamdiu ostendimus cur ista nobis non placeant.

Quòd si metaphysicam philosophi Germani doctrinam immutemus, nihil obstabit quin ejus methodum amplectamur et ad mitigandas ægritudines adhibeamus. Primùm necessaria corpori impendatur cura, resque naturales explicatè ac descriptè teneantur. Deinde animus suî ipsius, suæ vis ac libertatis, suarum virtutum conscius fiat, neve se fluxum aliquid atque inane existimet. Tum nobilis quæ-

(1) Fichte, *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, trad. Bouillier, p. 133. — (2) *Op. cit.*, p. 153. — (3) Ibid., p. 159.

dam cupiditas in aliarum locum succedat, quæ, etiamsi res minùs feliciter eveniant, nunquam omni spe deturbetur. Quum autem cetera nobis deerunt, adsit religio, quæ Deum providum ac parentem ostendat, animosque ad immortalis ævi exspectationem erigat. Denique aliquid futuræ felicitatis prælibabitur, si quando fides intellectum invenerit, gloriamque divinam, quantum in hâc vitâ fieri possit, conspexerit.

§ II. — Quomodo ægritudinum causis occurrendum sit.

I. Ex imperfectâ hominis naturâ omnes dolores quasi e fonte manare diximus. Contra hanc ægritudinis causam, unicum est remedium, in bonis profectus.

Quoties aliquid adversùs Providentiam objicitur, ut crimen diluamus, animadvertimus cuncta, mirâ quâdam conspiratione, in melius usque conniti. Sine dubio necesse est res creatas a creatore differre. Nonne autem, infinitâ quâdam progressione, ad creatorem recurrere videntur, sive æthera immensum, sive sæculorum præteritorum seriem, sive rerum et animalium multitudinem respicias? Quò magis scientiæ progrediuntur, eò impensiùs demonstrant rerum universitatem, ut non infinitam, ita non ab infinito omnino discrepantem. Hâc doctrinâ utens Leibnitzius, in his quæ de *optimo* disputat, mundum non quidem Deum, sed tamen Deo dignum esse ostendit.

Sed præsertim in hominis naturâ eadem notanda sunt, ut de nobis Providentiam bene meritam esse sciamus. Non enim is est homo qui, ut cetera animalia, in eodem orbe semper moretur. Ille enim quæ perfecta sunt mente concipit, et ad ea libero impetu potest assurgere, nec frustra ab ipso Deo datum est hoc præceptum : « *Estote ergo vos*

perfecti, sicut et pater vester cœlestis perfectus est (1). » Ergo, quamvis homo in multarum rerum ignorantiâ versetur, multa tamen certissimè novit, et majora quotidie complectitur. Inde satis patet nos non errori atque ignorantiæ esse addictos; inde satis præsidii habemus adversus pyrrhonicum illum morbum, vel potiùs intellectûs mortem. Ergo, quamvis summum illud bonum de quo philosophi disputant, perfectamque felicitatem adipisci non possimus, licet tamen nobis felicioribus in dies ac melioribus fieri, et ad summæ perfectionis ac felicitatis exemplar accedere.

Quæ quum ita se habeant, de conditione humanâ minimè querendum est. Naturæ intellectu ac voluntate præditæ non malum est si quid molestiæ adsit; vel potiùs tantum superest molestiæ, quantum necesse est ut impetus fiat ad excelsiora. Itaque ego recenti auctori non renitar, hæc de dolore scribenti : « Ne vos terreat dolorum sævitia, qui quum fecerint quamdam in animo solitudinem, ubi discesserunt, tunc Deus adest, totumque animum implet (2). »

II. Ad causas ægritudinis naturales referri possunt ea quæ mox dicturi sumus de remediis adversùs varias ægritudinum species adhibendis. Nunc tamen utile est nonnulla præmittere, quæ ad universum genus spectent.

Gallus quidam scriptor, acutus idem et elegans (3), quum de præsentis vitæ conditione multum ac diu cogitasset, existimavit rerum summam intuentibus non defutura, vel in mediis malis, solatia. Animadvertit enim prospera et adversa ita ponderari (4), ac librari, ut quod-

(1) S. Matth., cap. V, 48. — (2) Blanc de St-Bonnet, *De la douleur*, p. 31. — (3) H. Azaïs. — (4) Inter alia, utitur hâc comparatione quæ mihi admodum placet : « On peut considérer l'espèce humaine comme placée sur les deux bras d'un levier en oscillation perpétuelle. Pour fonder ce levier, le grand nombre se rassemble autour du point d'appui, et la minorité se distribue sur les deux lignes qui conduisent aux points extrêmes. De cette manière le mouvement

libet malum bono aliquo compensetur, suaque sint divitiis, honoribus, ceterisque vitæ ornamentis incommoda.

De hâc doctrinâ dicam quod sentio. Non malè contendit hic philosophus cunctis hominibus eamdem ferè obvenire bonorum et malorum summam; videnturque rerum humanarum vices ità comparatæ, ut cuique malo compensatio quædam adsit. Id autem quod psychologico animi studio perspici poterat, non oportebat ex universi orbis contemplatione deduci. Neque credendum erat hanc legem fatali quâdam necessitate omnibus impositam fuisse, sed iis demum compensationes malorum fore, qui scirent vel fortunâ uti, vel fortunæ resistere, vel dolorum levamen ex animi bonis et spe immortalitatis quærere. Ordinis denique notione, qualis nobis apparuit, omnis enodatur difficultas, et *compensationum* doctrina in solido nititur fundamento.

III. Nunc dicendum est de remediis contra pravas animi cupiditates adhibendis; quoniam in his cupiditatibus maxima est ægritudinum causa.

Prima in intellectum cura impendatur. Erit enim præcipua cupiditatum placatio, si doceas quænam verè bona aut mala sint (1). Nam omnes ferè animi perturbationes ex aliquo gravi errore nascuntur. Ne omnia percurram, quis invidiâ torqueretur, si compertum haberet ea esse vera bona quæ, inter multos divisa, singulis majora fiant? Sæpe etiam de virtute sibi quisque falsa fingit, nempe in monte abrupto positam, inter scopulos ac spinas, triste simulacrum atque importunum. Qui autem ad illam accedent, in campo fertili ac florido habitantem agnoscent, ad quem aditus ferunt umbrosi ac leniter acclives, pulchram, amabilem, mitem simul atque animosam (2). De pravis

éprouvé par chaque individu est mesuré par la distance qui le sépare du centre de repos... » Azaïs, *Des compensations dans les destinées humaines*, t. I, p. 41, 42. — (1) Cic., *Tusc.*, IV, 28. — (2) Montaigne, *Essais*, lib. I, cap. XXV.

cupiditatibus reputandum est illas esse per se vitiosas, nec habere quidquam naturale aut necessarium (1).

Quum hujusmodi cupidines voluntariæ sint, voluntatis potestate aut rescindi aut saltem minui poterunt. Nihil enim cupimus quod non mente conceptum fuerit. Quisque igitur nostrûm plurimum valebit in temperandis cupiditatibus, si cogitationes in laudabilia vertat et ab inhonestis noxiisque amoveat. Sed non facilè nec citò hujusmodi imperium acquiri solet. Quum enim omnis labor nobis odio sit, altioresque agat radices inveterata consuetudo; postquam habenas aliquandiu adduximus, mox remittimus, cunctaque patimur effrenatiùs ferri et vagari sine lege. Imò quorumdam hominum vita perpetuum somnium est. Suas cogitationes, quasi sint cujuslibet alius, sinunt discurrere; quorum animus, multitudine rerum distractus, nunquam sui juris est, nec in certo atque immoto statu manere potest. Quod ut caveatur magnis conatibus opus est, et in hoc præcipuè a pueritiâ educari instituique debent homines.

Quid valeant adversùs pravas cupiditates intellectus et voluntas, sæpe ostenderunt Stoici; sed non satis intellexerunt ipsas cupiditates temperandis cupiditatibus esse utiles. Non contendo philosophum aliquem eruditè ac prudenter disputantem, nihil auxilii allaturum. Sed si homini irâ commoto quemdam philosophicum de moribus locum objicias, sæpe ignem excitabis, nedum restinguas. Non semel comici poetæ patrem familias induxerunt longo sermone filii imprudentiam reprehendentem. At ille mox senem ac senis fabulas oblitus, ad amicam recurrit. Quum autem, apud nostrum Cornelium, juvenis bellator in eo est ut patrem amatissimæ virginis interficiat aut suum igno-

(1) Cic., *Tusc.*, IV, 28.

miniâ affici patiatur, quid eum ad suscipiendum egregium facinus incitat? Dedecoris metus, qui, apud hos homines, vehementissimus ex affectibus erat. Quumque strenuus ille adolescens, officio functus, spem optati matrimonii amisit, quod consolationis genus a patre adhibetur? Amantissimis illis verbis, quæ omnibus nota sunt, paternos sensus laudesque effundit, neque ægrum nati animum sinit in mala præsentia respicere, sed in nova pericula, novamque gloriam impellit (1).

Ergo ipsis cupiditatibus sæpe cupiditates temperantur. Non hoc magnos oratores fugit, qui odium misericordiâ flectunt, ignaviam irâ stimulant, neque principes, qui popularibus animis, ne in seditionem proruant, externi hostis metum vel odium incutiunt.

Ex supra dictis sequitur omnibus animi facultatibus adversus pravas cupidines utendum esse. Harum ope, si quid in animo inordinatum sit, ordinem restituemus, atque, ut vult Aristoteles, arborem in aliquam partem inclinantem in aliam flectemus.

Hoc præcepto uti videtur Bossuetius in suo *de Concupiscentiâ* opere. *Concupiscentiæ carnis* exemplum Christi opponit voluntario supplicio addicti. Ut *concupiscentiam oculorum* ac *superbiam vitæ* retundat, eumdem ostendit parum de rebus sæculi præsentis curantem, in vitâ obscurâ latentem, et ad propagandam doctrinam simplicibus ac rudibus viris utentem. Ceterùm, quantâ severitate omnia illa carpit in quibus aliquid concupiscentiæ latere suspicatur! Bonæ valetudini diffidit, poesim insectatur, ne geometriæ quidem parcit. Unde mihi manifestum est egregium oratorem, juxta Aristotelis præceptum, ut destinata feriat, in

(1) St Marc-Girardin, *Cours de littérature dramatique*.

locum superiorem collineare. Idem enim, quum recèns defunctos principes prosequitur laudibus, modò bellicam virtutem, modò grande ingenium, modò sermonis comitatem, modò generis ac dignitatum splendorem extollit.

Multò plura dicere possimus de temperandis cupiditatibus; quæ omnia e diligenti nostræ naturæ notitiâ proficiscerentur. Nunc verò pauca addemus præcepta, quibus magis ac magis patebit quantùm psychologica studia ad regendum animum prosint.

Ut malâ consuetudine crescunt cupiditates, ita bonâ consuetudine minuuntur ac tolluntur. Quum autem in hoc stet omnis consuetudo ut iisdem eadem succedant, eòque faciliùs fiat aliquid quò sæpiùs factum sit, unica et brevissima est ad meliorem frugem via, nempe si quamprimùm incipias. Unde non inscitè Horatius :

> Dimidium facti qui cœpit habet; sapere aude,
> Incipe (1).

Quum eò violentior sit cupiditas quò magis ab omnibus aliis segregata, sæpe utile erit plures in unius locum ponere. Rarò enim diversæ cupiditates inter se consentiunt, quodque huic additur illi adimitur. Sic ambitio amori, superbia avaritiæ obstat.

Hoc etiam sæpe notatum est, cupiditates ipso temporis decursu mitescere. Ergo non semper magno conatu opus est ad restinguendam libidinum flammam. Nonnunquam cupido per se ipsa deteritur. Tunc imprudentis esset ignem in cinere latentem attrectando excitare, quum in imum pectus quasi detrusa cupiditas, deficiente materiâ, languescat atque intereat.

(1) Horat., *Epist.*, lib. II, 2, v. 40.

Nonnunquam etiam, quum ad extremum provecta est libido, naturali quodam recursu, in contrarium vertit. Sic homo iracundior placabilis esse solet, et idem *pugnantia secum frontibus adversis* componit. Sed ut nonnunquam utile est hâc libidinum inclinatione uti, ita sæpe periculosum. Tunc unum superest, ut depugnemus ac vincamus.

Denique, ut ad cupidines evellendas paratiores simus, animadvertendum est ut aliæ ex aliis nascantur. Nonne enim perpotationes luxuriam et iracundiam pariunt? Nonne desidia omnibus vitiis viam aperit? Devictis igitur quibusdam cupidinibus, aliæ quoque devincuntur.

Non mihi in animo est de propriâ cujusque cupidinis medicinâ dicere. Hunc locum attigit Cicero in quarta Tusculana, fusiùs tractavit ille *egregius vitiorum insectator (1)*, Seneca, funditus ac diligentissimè exploraverunt theologi. Nobis de ægritudine agentibus satis erit demonstrasse animi facultates, quæ ad ægritudinem leniendam tantopere valeant, magnam quoque vim habere ad frenandas cupiditates.

§ III. — Adhibentur remedia contra varias ægritudinum species.

I. — Nullum est ægritudinis genus quod magis omnes homines sollicitet quàm moriendi necessitas. Quæ igitur huc admovenda est consolatio? Jam vidimus quid subsidii ex disciplinis Pantheistarum, Stoicorum et aliis proficiscatur. Nunc maxima nobis videtur esse consolatio in hâc philosophiâ quæ docet animum simplicis naturæ esse et ab omni concretione materiæ sejunctum, quumque intereat corpus illud caducum et infirmum, in aliam vitam migrare

(1) Quintil., *Inst. orat.*, l. X.

hanc nostrî partem, intelligentiæ ac rationis participem. Tunc enim de hujus vitæ brevitate queri non licet, quum meminimus quamdam nobis cum infinito conjunctionem esse, incolumi semper illâ naturâ quæ in nobis viget, cogitat, suî conscia est. Quis igitur de suâ conditione doleat, cui compertum sit meliorem suî partem, æterno Dei consilio, in æternitatem esse conditam, natali supremoque die immortale ævum ne leviter quidem perstringi (1), uniusque hominis animum pluris esse apud Deum quàm omnia illa inanima poli sidera?

Apud veteres, illam verè consolatricem philosophiam in Gorgiâ et in Phædone Platonis reperias. Ex quo autem nova lux cum Christianâ religione orta est, in quolibet recenti tumulo futuræ immortalitalis promissiones circumstrepunt, surgitque crux quasi signum quoddam ad sperandum. Intueamur enim omnia illa ad quæ se vertit oratio christiani oratoris de regum filiâ præmaturo exitu raptâ? Primùm præsentibus dolorum socius, communem luctum adhuc auget, quum repentini interitûs imaginem ante omnium oculos ponit, commemoratque manè florentem decore et juventâ, vespere mortis falce succisam. Postquam autem rerum humanarum ruinam deploravit, postquam ostendit nihil nobis superesse ex his quæ homines mirentur, nihil esse valetudinem nisi nomen, nihil vitam nisi somnium, nihil gloriam nisi vanam speciem, tunc, ad alia conversus, a seipso quærit num totus homo pereat, demonstratque, philosophiâ ac religione ducibus, esse homini cum ipso Deo cognationem quamdam, illudque in homine esse magnum et excelsum, quod Deum agnoscat

(1) C. f. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, t. II, 187. « Qu'est-ce pour la raison que la naissance et la mort? Ce sont des accidents qui ne touchent que la surface de l'existence. »

ac veneretur, ejus præceptis pareat, bonitati confidat, justitiam timeat, æternitatem speret.

Non minùs ferè hominem vexant corporis dolores quàm mortis necessitas. Primo quidem adspectu, non ad nostrum propositum pertinere videntur ea quæ de dolore tolerando dici possunt. Sed quum de hâc re disserunt philosophi, non in animo habent impedire ne corpus doleat (quod philosophia præstare non potest), sed ne animus infringatur ac deficiat. Non alienum est igitur hunc locum cursim attingere.

Ut dolori obsistamus, totis viribus connitendum est ad eas res quæ sunt ab omni materie sejunctæ et in quibus liberè versatur animus. Quum enim e corporis servitio omne malum oriatur, exuendum est, quantum fieri possit, hoc servitium. Notum est quàm virili eloquentiâ Cicero, in secundo Tusculanarum, de hâc re disputet. Fortitudine ac labore obsistendum esse dolori docet; Cretensium, Spartanorum aliorumque exempla profert, animadvertitque consuetudine faciliorem effici dolorum perpessionem. Vanam et imbecillam Epicuri doctrinam irridet, inducitque virum bonum cum malâ fortunâ compositum, ipsis virtutibus illum ne animo deficiat hortantibus. Hæc omnia firma, vivida, animosa. Sed aliquid, me judice, obliviscitur Gicero, nempe magnam esse vim in ipsis animi affectibus contra corporis dolores. Sacer religionis aut patriæ amor invictam fortitudinem animis injicit, et quasi doloris aculeos retundit. Non intempestivum fuerit ac philosopho indignum, inter acerbissimos cruciatus, vel a Deo auxilium petere, vel divinæ Providentiæ se permittere. Quis non miretur precationem illam quam Pascalius noster de usu morborum composuit? Ut austera simul et humana omnia! Stoicæ constantiæ Christianos affectus miscet,

Deoque teste ac socio mitigat omnem mali acerbitatem (1).

II. Inter dolores quos patimur, non semper acerrimi sunt illi qui in corpus sæviunt. Gravior sæpe nascitur ægritudo quum nobis aut libertas optata aut aliorum existimatio eripitur. Omnes enim volumus esse liberi; quotidie tamen inviti aut ad agenda multa cogimur aut ab agendis prohibemur. Inest etiam cujusque animo gloriæ cupiditas; at ferè omnes in obscuro vitam degunt.

Quod autem remedium admovet philosophia huic ægritudinum generi? Quum animus adversùs externam necessitatem impatiens recalcitrat, tunc adest sancta officii lex, quæ rebellanti voluntati frenum injicit. Quibusdam hoc est in republica munus, ut per totam vitam proprium arbitrium quasi abdicent. Quamvis non omnibus eâdem sub lege vivendum sit, tamen, in quolibet vitæ statu, officio obsequi rerumque necessitati parere et sapientiæ pars est et ad sedandos animi motus multum confert.

At enim, illa gloriæ cupiditas quæ sapientibus novissima exuitur, nonne curis usque renascentibus animos torquebit? — Primùm philosophia hujusmodi cupiditatem non omnino respuit. Quum privatæ dignitati operam impendimus, quum honoratum nomen apud posteros relinquere conamur, multum abest ut in hoc aliquid sit culpæ. Sed ne major cura non sollicitet, neve in ægritudinem vertat res quælibet improsperè gesta, id demum nobis stet fixum immotumque animo, ex omnibus vitæ præmiis, unum nos vel in mediâ morte atque in æternitate temporum secuturum, scilicet quòd laude aut vituperatione digni fuerimus. Cætera omnia circa nos sunt; hoc verè nostrum est. Quæ extrinsecus fulgent vanâ specie oculos perstrin-

(1) C. f. Bossuet, *Sermon sur l'utilité des souffrances*, *Œuv. compl.*, édit. de Versailles, t. XII, p. 28.

gunt; at rectè agendo propriæ parantur certæque divitiæ. Quicumque id compertum habet nec secundis rebus inflatur, nec frangitur adversis.

Hic, ut jam diximus, distinguenda sunt quæ ad nostram naturam pertinent ex his quæ ex alieno arbitrio aut e fortunâ pendent. Ita Marcus Antoninus seipsum ut æquo sit animo hortatur : « Num omnino id hominis infortunium vocas, quo hominis natura non frustratur? Num autem hominis natura frustrari tibi videtur eo quod non contra voluntatem naturæ ejus fit? Quid igitur? voluntatem nosti : num igitur id quod tibi accidit te impediet quominus justus sis, magnanimus, temperans, prudens, ab assentiendi temeritate alienus, erroris immunis, verecundus, liber, cæterisque virtutibus ornatus, quæ quando adsunt, natura hominis habet sibi propria (1). »

Ergo sapientiæ cultor, adversùs externarum rerum impetus maximam opem ex seipso, ex suis facultatibus ac virtutibus hauriet. Sed alia etiam occurrunt. Homo non sibi tantum natus est, sed Deo cæterisque hominibus. Recogitet igitur quilibet unus quantulum locum in universitate rerum teneat, utque præ majestate divinâ pro nihilo sit.

His cogitationibus, si vera pietas adsit, non demittetur animus nec fiet ad suscipienda optima quæque tardior. Quid dicam de fide erga patriam et amore in cæteros homines? Nonne in his magna erunt incitamenta ad virtutem et saluberrima dolorum fomenta?

III. — Sed ex his quoque propensionibus quæ nos ad hominum societatem impellunt, multæ ægritudines derivari solent.

In solitudine viventes, dolemus quòd hominum commercio carere cogimur. Huic domestica desunt gaudia;

(1) Marc Anton., IV, 49.

ille queritur quòd sibi aditus non pateat ad elegantissimos hominum cœtus; alii, honoribus defuncti, se in privatam vitam recidisse molestè ferunt. Quod igitur consilium philosophia his omnibus afferet? Meo quidem judicio, non unica suî ipsius cura quempiam a mœrore recreabit. Quis enim tam esset ferreus, cui istud placeret consolationis genus? Cui igitur ea sors obtigit, ut quasi segregem vitam agere cogatur, is alios homines amore prosequi non desinat, eorumque commercio, data occasione, libens utatur, quum reipsa homo quilibet nullo pacto omnino solus vivere possit. Si neque parens, neque frater, neque filius adsit, beneficio saltem, aut exemplo virtutum, aut etiam doctrinâ, quosdam in propinquorum locum adsciscat. Sed quum non semper ex arbitrio nostro pendeat illud oblectationis genus, sapienti hoc semper restat, ut seque Deoque fruatur. Quum publicis muneribus facti sumus impares, tum infinitum aliquid in scientiâ ac religione patet, nec desunt placida illa studia quæ ita detinent animum ut omnes molestias depellant.

At in hominum societate versantes, amicis ac propinquis circumdati, omnibus quæ alios afficiunt malis afficimur. Quum igitur aliquid ex his ingruit quæ totum pectus quatiunt, ut in cladibus patriæ, in amicorum aut propinquorum calamitatibus vel morte, num dicemus cum Stoicis nullam ex his ægritudinem esse concipiendam, eas esse rerum humanarum vices, nihil esse mali in his quæ naturâ fiant? Num istos imitabimur de quibus loquitur Cirero : « Iidem, si puer parvus occidit, æquo animo ferendum putant; si verò in cunis, ne querendum quidem (1)? » Absit a nobis romana illa duritia. Quid igitur faciendum est ut nos ipsi consolemur? Ne ullam quidem

(1) Cic., *Tusc.*, I, 39.

consolationem captandam esse arbitror. Doleat ac lugeat homo, quum non sapientis tantùm partes tueatur, sed parentis, fratris, conjugis, amici, civis animos habeat. Sed ita lacrimet ut aliorum lacrimas abstergere, ita doleat ut aliorum dolores levare possit. — At enim mortui sunt. — Nonne philosophia docet neminem mori? Aliud igitur superest quam Stoicâ indolentiâ involvi, aut prosequi defunctum ignavo questu; superest illa spes quæ in æternitatem prælucet, et amicitia illa quâ, ut ait Tullius, absentes adsunt et mortui vivunt (1).

IV. — Ostendimus nobilissimos animi affectus, ut pietatem in Deum, pulchri, recti, veri amorem modò fieri ægritudinum causas, modò multùm valere ad ægritudinem leniendam. Nostrum est igitur quod in his sit boni usurpare, quod autem mali amovere. Hâc autem lege id fiet. Inter affectus servetur is ordo sine quo nihil est quod non peccet ac deficiat; nulla pars animi aut claudicet aut immota jaceat; ut in cœli motibus et conversionibus, ita in interiore animi compage, omnia æquis ponderîbus librata sint.

« Non plus sapere quàm oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem (2) : » Hanc sententiam nunquam ab eruditorum ac philosophorum animo abesse oporteret. Labori succumbet quicumque res supra humanum intellectum positas perscrutari volet. Sæpe igitur utile est dicere : unum scio, nempe me nihil scire. Ne autem hæc dicantur Pyrrhonico illo more qui, quum animos omni spe deturbet, sæpe veritatis fastidiosos facit, sed Socraticâ ratione, ut eò magis certis adhæreamus, quòd a dubiis assensum cohibuerimus.

Nec tantùm intellectu sed affectu amplectenda est veri-

(1) Cic., *De amicit.*, VII, 23. — (2) *Epist. Pauli* ad Rom., c. XII, v. 3.

tas. Quum illam non solùm cognoscemus sed amabimus, tunc penitus in animo sedebit, atque hunc dubii morbum avertet.

Cur nonnunquam pietas in Deum in deterius mutatur et animos conturbat? Quia alii Deum pro judice tantùm ac delictorum vindice habentes, minutiùs ac scrupulosiùs religione utuntur; alii amoris humani delicias in amore divino requirentes, puerile quiddam ac molle sectantur. Perperam utrumque : nam in verâ pietate inesse debent amor ac veneratio, affectuque ac ratione pariter utendum.

Exquisitæ illæ in excolendis artibus voluptates non sine moderatione quâdam fruendæ sunt. De artium illecebris libens dixerim quæ lepidè simul ac philosophicè de omnibus voluptatibus dicebat celeberrimus quidam Galliæ scriptor. Jubebat enim hominem carpere levi manu voluptates, neque simul omnes Floræ halitus respirare, omnium rerum colores contemplari, omnes lyræ sonos audire (1).

Denique ut magnæ illi legi pareatur ad quam referimus omnia et quam Aristoteles μεσότητα appellavit, dum animus in studiis versatur, exercendum est corpus, et, quantum necesse est, valetudini consulendum. Homo enim, ut ait Pascalius, neque angelus est neque bestia, sed angelos agere volentibus hoc evenit mali ut bestias agant.

(1) Voltaire, *Quatrième discours à Helvetius.*

CONCLUSIO

Inquirenti quid valeant ad leniendos animi dolores philosophorum disciplinæ, manifestò apparet ferè in omnibus falsa quædam contineri, sive ad ægritudinum naturam, sive ad causas ac remedia respexeris. In his peccant imprimis Stoici, Epicurei, Mystici, Pantheistæ, quidam physiologi, philosophique illi qui omnia vitæ mala rerum publicarum formæ assignant, omneque remedium in novo consociationis humanæ genere ponunt. Propiùs ad veritatem accedunt Plato et Aristoteles; sed in eorum etiam doctrinis, quædam sunt quæ reprehendere velis.

Itaque nobis non fore inutile visum est, si hanc quæstionem tractaremus, aut aliâ utentes doctrinâ, aut aliâ methodo adjuti.

Quod postquam tentavimus, id demum, re diligenter exploratâ, nobis tenendum videtur.

Quum ægritudo ex animi naturâ oriatur, suasque utilitates habeat, non id agendum est ut omnino tollatur, quod fieri nequit. Quum autem multorum malorum fons esse possit, sæpe necesse est eam lenire ac temperare.

Quod ad causas attinet, tunc ægritudine afficimur, quum inordinatè sese habet animi vita, hoc est, quum animus aut suæ legi non paret aut a suo fine discedit. Huic proximæ ac psychologicæ ægritudinum causæ, quædam remotiores adjiciuntur, quæ metaphysicæ, naturales, morales dici possunt. Quot autem sunt res ad quas propendemus, totidem ægritudinum species numerantur.

Quum autem e perturbatione ordinis proficiscatur om-

ne malum, unicum sequitur esse remedium, videlicet si ordo restituatur. Id autem fiet, quum animi partes compositè sese habebunt, æquo, ut ita dicam, examine libratæ, quumque erit quam arctissima hominis cum Deo et provido et parente societas.

Omnibus animi facultatibus, nec solùm voluntate et intellectu, ut volebant Stoici, sed etiam affectibus, luctandum est adversùs fatalem rerum necessitatem. Imprimis magnum subsidium afferunt illæ virtutes, quæ quum præsenti hominum conditioni accommodatissimæ, tum verè consolatrices ac medicinales dici possunt (1).

Sed non satis est nosse morbi naturam et partes, remediorum vim ac numerum. Solerter ac peritè adhibenda sunt remedia. Quædam igitur præcepta e principiis quæ posuimus deducuntur; ostenditurque quomodo variis ægritudinum causis ac generibus occurrendum sit.

Hæc omnia non ut nova aut a nobis inventa dedimus, sed ut ex illâ quam amplexi sumus philosophandi ratione quasi sponte defluentia.

Quòd si primam nostri operis partem cum alterâ conferamus, id nobis videtur concludi posse : philosophiam illam, quæ nunc in Gallicâ Universitate viget, quum psychologicis descriptionibus omnes malorum causas detegat, omnia ostendat felicitatis instrumenta, nec quidquam dubitationis de Providentiâ divinâ aut de futurâ vitâ esse patiatur, minùs claudicare in his quæ de ægritudine disputentur quàm aliarum scholarum disciplinas, ea tradere quæ utilissima sint et ad naturam nostram accommodatissima, sicque de liberalibus studiis, imò de genere humano optimè promereri.

(1) Vide suprà, cap. II, § 4.

Vidi ac perlegi

Lutetiæ Parisiorum, in Sorbona, a. d. III, cal. sept.
ann. MDCCCLXVIII.

Facultatis litterarum in academiâ Parisiensi decanus.
PATIN.

Typis mandetur :
Pro V.-Rectore Academiæ parisiensis
Academiæ inspector,
FILON.

Tours, imp. Mazereau.

INDEX

PROLEGOMENA.

PARS PRIMA.

EXPENDITUR QUID VARIÆ PHILOSOPHORUM DOCTRINÆ AD ÆGRITUDINEM LENIENDAM VALEANT.

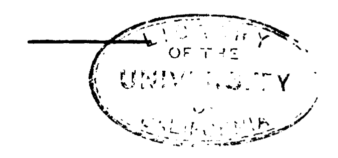
PARS SECUNDA.

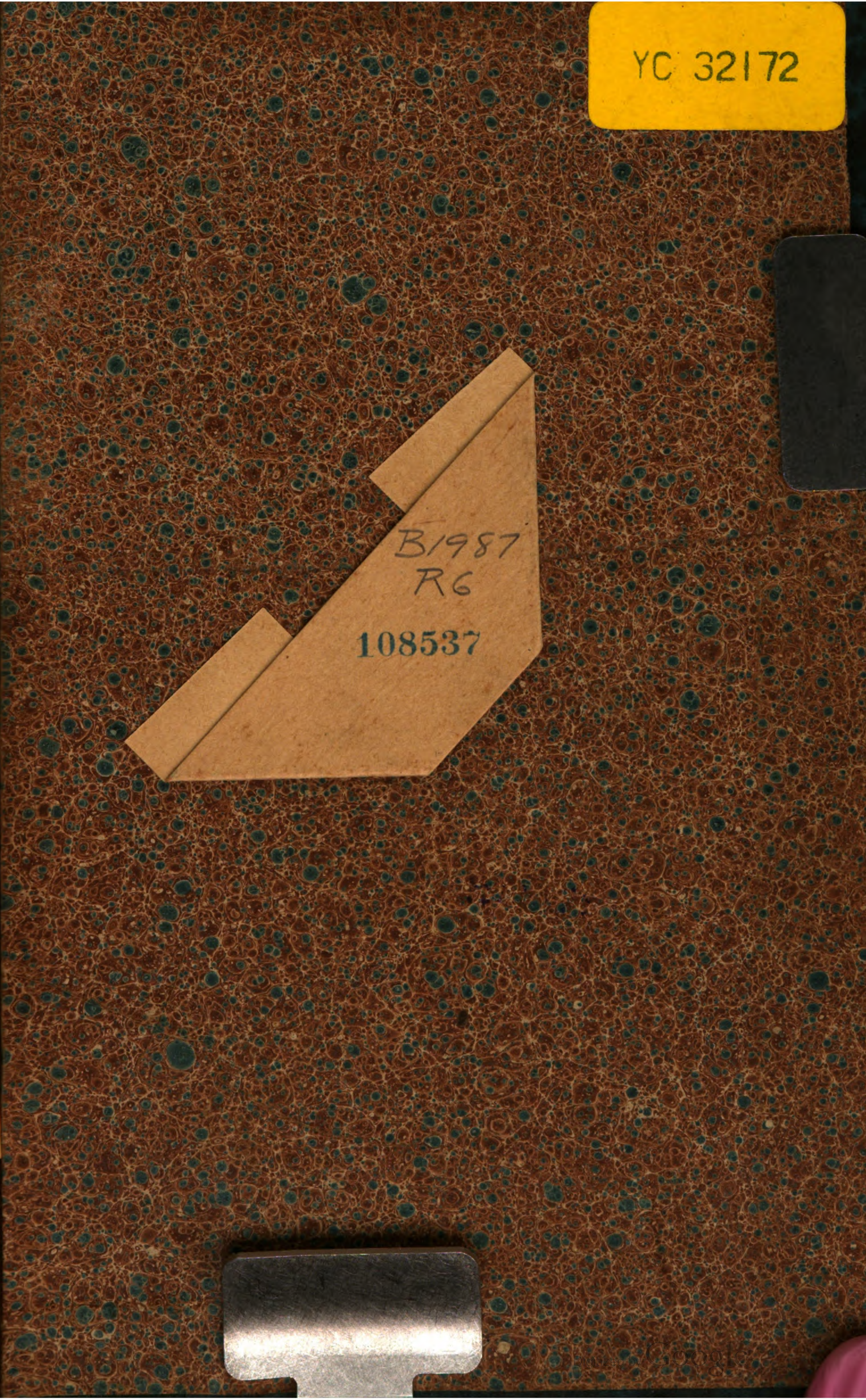
EXPONITUR NOSTRA OPINIO DE ÆGRITUDINE LENIENDA

Tours. — Imprimerie MAZEREAU.

ERRATA.

Pages	lignes	au lieu de :	lisez :
2	6	methaphysicam	metaphysicam
6	12	cœterorum	ceterorum
16	23	adhiberet	adhibebit
18	20	qui absit	quid absit
20	15	contineat	continet
33	5	ponatur	ponitur
40	27	docuerit	docuit
40	27	præceperit	præcepit
45	18	scolasticè	*scholasticè*
55	16	rugœ	rugæ
71	9	ab noxium	obnoxium
72	11	mutaret	mutaverit
84	7	fiat	fit
85	2	voluptas	voluntas
85	28	universatem	universitatem
86	10	exspertes	expertes
95	5	dixerint	dixerunt
121	23	oporteret	expediat
121	19	ponderîbus	ponderibus




YC 32172
B1987
R6
108537

